



Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben



von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. Gosche, Dr. Schlottmann,

in Leipzig Dr. Fleischer, Dr. Loth,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. Otto Loth.

Neun und zwanzigster Band.

Mit 9 lithogr. Tafeln.

Leipzig 1875

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des neun und zwanzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Inhalt.

Inhalt.

Inhalt.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

Für 1875:

865. Herr Jacob Lütschg, Stud. orient. in St. Petersburg.
866. „ Reimer Hansen, Stud. phil. in Kiel.
867. „ Dr. Paul de Lagarde, Professor an der Universität in Goettingen.
868. „ Dr. S. Lefmann, Professor an der Universität in Heidelberg.
869. „ Dr. Victor Ryssel, Oberlehrer am Nicolaigymnasium in Leipzig.
870. „ A. Lützenkirchen, Stud. orient. in Leipzig.
871. „ Lic. Dr. Reinicke, Inspector des k. Domcandidatenstifts und Domhilfsprediger in Berlin.
872. „ Lucien Gautier, Cand. theol. aus Genf, d. Z. in Leipzig.
873. „ Dr. Max Grünert in Leipzig.
874. „ Rev. Gustavus Kleme, Pastor und Lehrer am College in San Francisco.
875. „ Dr. Konrad Kessler, Repetent des theol. Seminars der Univ. in Marburg.
876. „ Lic. C. Hoffmann, Pastor in Frauendorf bei Stettin.
877. „ F. Giesebrecht, Cand. theol. in Halle a/S.
878. „ Dr. Johannes Klatt, Assistent an der k. Bibliothek in Berlin.

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds ist eingetreten:

Die Königl. Bibliothek zu Berlin.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Geh. Kirchenrath Prof. Dr. Ferd. Hitzig, † in Heidelberg am 22. Januar 1875.

„ Oberrabbiner u. Seminardirector Dr. Zach. Frankel, † in Breslau am 13. Febr. 1875.

„ K. u. K. Consul Ritter Alfons von Questiaux, † in Trapezunt am 1. März 1875.

„ Prof. Dr. Heinrich von Ewald, † in Göttingen am 4. Mai 1875.

An der Feier des fünfzigjährigen Doctorjubiläums ihres hochverdienten Ehrenmitglieds, des k. russ. Geh. Raths und Akademikers, Dr. *B.* von *Dorn* in St. Petersburg, betheiligte sich die Gesellschaft durch Uebersendung folgender Gratulationstafel:

DEM MITBEGRÜNDER

UND NUNMEHR

DREIUNDZWANZIGJÄHRIGEN EHRENMITGLIEDE

DER

DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

WELCHER FÜR DIESELBE VON ANFANG AN

DIE HOCHWICHTIGE

FÖRDERNDE MITWIRKUNG DER WISSENSCHAFTLICHEN KRÄFTE

DES GROSSEN RUSSISCHEN REICHES

INSBESONDERE DER KAIS. AKADEMIE IN ST. PETERSBURG

MIT STETS GLEICHEM EIFER UND WOHLWOLLEN VERMITTELN HALF,

DEM SELBER DURCH

VIELUMFASSENDE MANNICHFACHE UND GLÄNZENDE LEISTUNGEN

UM DIE ORIENTALISCHE WISSENSCHAFT

HOCHVERDIENTEN FORSCHER

DEM

KAISERLICH RUSSISCHEN GEHEIMEN RATH UND AKADEMIKER

DR. B. VON DORN

IN

ST. PETERSBURG

WIDMET

BEI SEINEM DOCTORJUBILÄUM

DIE AUFRICHTIGSTEN GLÜCKWÜNSCHE

DIE DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

HALLE UND LEIPZIG, DEN 17. FEBRUAR 1875.

DR. GOSCHE. DR. FLEISCHER.
DR. SCHLOTTMANN. DR. LOTH.

Generalversammlung zu Innsbruck.

Protokollarischer Bericht über die in Innsbruck vom 28. September bis 1. October 1874 abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.

Erste Sitzung.

Innsbruck, d. 28. September 1874.

Nachdem die 29. Versammlung deutscher Philologen, Schulmänner und Orientalisten durch den Präsidenten, Herrn Prof. Jülg eröffnet worden war, versammelten sich die orientalistische und sprachvergleichende Section gemeinschaftlich im Zimmer der ersteren. Herr Prof. Jülg eröffnet gegen 12 Uhr die Sitzung mit der Erklärung, dass er das Präsidium der Section einstweilen übernommen habe, weil der ursprünglich darum ersuchte Herr P. Zingerle dasselbe abgelehnt habe. Er sei jedoch durch seine übrigen Geschäfte verhindert, dasselbe fortzuführen. Auf seinen Vorschlag wird, nachdem Herr P. Zingerle seine Ablehnung motivirt, Herr Prof. Weiss aus Graz zum Präsidenten durch Acclamation gewählt, und übernimmt darauf den Vorsitz. Es wird weiter verabredet, dass die beiden Sectionen vorläufig gemeinsam verhandeln sollen. Für den Fall späterer Trennung wird zum Präsidenten der sprachvergleichenden Section Herr Prof. J. Schmidt aus Graz gewählt, welcher zugleich als Vicepräsident der combinirten Section zu fungiren hat. Zu Secretären werden die Herren Dr. Jolly aus Würzburg und Dr. Stade aus Leipzig gewählt. Es wird hierauf eine zweite Sitzung für heute Abend 6 Uhr anberaumt und die Tagesordnung für dieselbe festgesetzt.

Zweite Sitzung.

Innsbruck, d. 28. September 1874.

Eröffnung der Sitzung 6 Uhr Abends. Nachdem man zuerst über eine Modification der am Morgen vorläufig angenommenen Tagesordnung sich verständigt hatte, hielt Herr Prof. Schmidt einen Vortrag über „qualitative und quantitative Veränderung der Vocale durch r und l im Indogermanischen.“ Nächstdem gab Herr Prof. Gosche eine Charakteristik des internationalen

Orientalistencongresses zu London. Beiden Herren sprach der Vorsitzende im Namen der Versammlung seinen Dank aus.

Es folgten darauf Verhandlungen über die Geschäftsangelegenheiten der D. M. G. Zunächst erstattete Prof. Schlottmann den Secretariatsbericht, nach welchem die Zahl der Mitglieder von 393 auf 415 gestiegen ist. Er gedachte ferner der verstorbenen Mitglieder und ihrer Verdienste um die Wissenschaft und die Gesellschaft. Durch den weiteren Vorstand wurden die Herren Olshausen und Fleischer, beide auf Anlass ihres 50 jährigen Doctorjubiläums zu Ehrenmitgliedern ernannt. Beschlossen ist die Unterstützung der Herausgabe des Commentars des Ibn Ja'îš zum Mufaṣṣal durch Dr. Jahn, und der Mufaḍḍalîjât durch Prof. Thorbecke. Die königl. preussische Regierung hat den Beitrag für die Zwecke der Gesellschaft von 300 auf 500 Thlr. erhöht. Schliesslich gedachte der Berichterstatter der stattgehabten Aenderung in der Redaction der Zeitschrift vom Anfang des Jahres ab: Prof. Krehl, seit 1863 im Vorstande, hatte seit 1866 die Redaction geführt. — Auf Vorschlag des Präsidenten wird beschlossen, ein Begrüssungstelegramm an den zum ersten Male seit langer Zeit von der Versammlung abwesenden Prof. Fleischer zu senden, und ferner, den Secretär der D. M. G. zu beauftragen, Prof. Krehl den Dank der Versammlung für seine bisherige Thätigkeit als Redacteur auszudrücken.

Es folgt der Redactionsbericht des Prof. Loth über drei Hefte des 28. Bands der Zeitschrift, sowie über den Abschluss von Wright's Kâmil, — welchem später noch ein Heft Indices folgen wird —, und den Fortgang des Drucks von Sachau's Bîrûnî und von Amari's Supplement zur Biblioteca Arabo-Sicula mit den Bemerkungen Fleischer's. Er empfiehlt die Anschaffung von Sanskrit- und Zendtypen Seitens der D. M. G. und bittet um Ermächtigung, gelegentlich ein ganzes Heft der Zeitschrift mit einer grössern Abhandlung zu füllen. Er constatirt schliesslich das Einlaufen verschiedener Klagen über unregelmässige Ablieferung der Zeitschrift und befürwortet künftige Versendung der letzteren direct durch die Post. — Hieran schliesst sich eine Debatte, an welcher sich die Herren Gildemeister, Schlottmann, Gosche und Wetzstein betheiligen. Auf Prof. Gosche's Antrag wird beschlossen, in Bezug auf die Zeitschrift im Allgemeinen die bisherige Versendungsweise aufrecht zu erhalten, es dem Einzelnen jedoch freizustellen, sich sein Exemplar von der Commissionsbuchhandlung franco durch die Post zustellen zu lassen, wogegen er zur Erstattung der Portoauslagen verpflichtet sein würde. Es wird ferner beschlossen, diesen Beschluss durch die Zeitschrift bekannt zu machen. Auf Prof. Gosche's Antrag ermächtigt sodann die Versammlung den geschäftsleitenden Vorstand, über die Anschaffung von neuen Typen zu entscheiden, und beschliesst, die Aufnahme grösserer Artikel in die Zeitschrift dem Ermessen des Redacteurs zu überlassen.

Hierauf motivirt Herr Consul Wetzstein folgenden Antrag: „Die Gesellschaft beschliesst, den früheren Beschluss des Vorstandes, die moabitischen Denkmäler mit pecuniärer Unterstützung der Gesellschaft zu publiciren, zu annulliren." Nach längerer Debatte, an welcher sich ausser dem Antragsteller besonders die Herren Schlottmann, Gosche und Gildemeister betheiligen, wird dieser Antrag mit allen gegen eine Stimme abgeworfen. Die

Versammlung nimmt hierauf folgenden von Herrn Prof. Gildemeister gestellten und von Herrn Prof. Schlottmann amendirten Antrag fast einstimmig an: „Die Versammlung beschliesst, dem Vorstand bei der Herausgabe der moabitischen Alterthümer die grösste Vorsicht anzurathen und empfiehlt ihm, dabei zu erklären, dass die Herausgabe zunächst zur Bekanntmachung und Ermöglichung der Prüfung des Materials diene, ohne das Urtheil der Gesellschaft oder des Vorstands als solchen zu involviren."

Nachdem noch Herr Prof. Savelsberg Exemplare seiner Schrift über die lykischen Schriftdenkmäler vertheilt, wird um 9 Uhr die Sitzung geschlossen.

Dritte Sitzung.

Innsbruck, d. 29. September 1874.

Eröffnung der Sitzung 8 Uhr Morgens. Nach Verlesung und Genehmigung des Protokolls erstattete Herr Prof. Roth einen Bericht über das von ihm und Böhtlingk im Auftrage der St. Petersburger Akademie herausgegebene Sanskritwörterbuch. Er sprach einlässlich über dessen anfänglichen Plan, seine Erweiterung, die zu überwindenden Schwierigkeiten, das erfreuliche Zusammenwirken der beiden Bearbeiter und die dankenswerthe Unterstützung, die ihnen durch verschiedene Gelehrte zu Theil geworden, insbesondere durch die Herren Weber und Whitney, denen sich später Prof. Kern in Leyden beigesellte. Nachdem die Versammlung allgemein ihren Beifall ausgedrückt hatte, sprach sie ebenso einstimmig auf Prof. Schlottmann's Antrag ihre Freude aus über die bevorstehende Beendigung des von der Petersburger Akademie ausgegangenen grossartigen wissenschaftlichen Unternehmens, und ihren lebhaften Dank gegenüber der ausharrenden Thätigkeit der beiden Herausgeber, der Herren Böhtlingk und Roth, sowie ihrer Mitarbeiter, insbesondere der in dem vorangegangenen Vortrage genannten. — Herr Prof. Roth spricht der Versammlung seinen Dank aus.

Auf Antrag des Herrn Prof. Schlottmann wird beschlossen, dass die Sitzung um 10 Uhr für 1½ Stunde unterbrochen werde, damit die Mitglieder der Section einem Theile der allgemeinen Sitzung beiwohnen könnten. Hierauf hält Herr Prof. Lauth seinen Vortrag „über altäthiopische Königsnamen" und bricht diesen Vortrag um 10 Uhr ab.

Nach Wiedereröffnung der Sitzung verzichtet Herr Prof. Lauth auf Beendigung seines Vortrags, um die Abhaltung der übrigen auf der Tagesordnung stehenden Vorträge zu ermöglichen, worauf die Section die Vorträge des Herrn Prof. Budenz „über finnisch-ugrische Sprachvergleichung" und des Herrn Dr. Orterer „über den Samaveda" anhört. Nach Festsetzung der Tagesordnung für Donnerstag hält Herr Prof. Savelsberg seinen Vortrag „über die lykischen Sprachdenkmäler", an welchen sich eine kurze Discussion knüpft. Herr Dir. Rieger drückt seinen Dank für die Förderung dieses Gegenstands aus. Der Herr Vorsitzende dankt im Namen der Versammlung für die gehaltenen Vorträge und schliesst die Sitzung.

Vierte Sitzung.

Innsbruck, d. 1. October 1874.

Eröffnung der Sitzung 9 Uhr Vormittags. Nach Verlesung des Protokolls wird zu der Neuwahl des Vorstands der D. M. G. geschritten, aus welchem statutenmässig die 4 in Leipzig 1870 gewählten Herren Delitzsch, Gosche, Krehl und Schlottmann ausscheiden. Es werden wieder gewählt die Herren Gosche, Krehl und Schlottmann, erstere beiden einstimmig, letzterer mit allen gegen eine Stimme, welche auf Prof. Riehm fällt. Neu gewählt wird — einstimmig — Herr Prof. Jülg.

Der Vorstand besteht daher gegenwärtig aus folgenden Herren:

Gewählt in Halle 1872	in Halle 1873	in Innsbruck 1874
Boehtlingk,	Fleischer,	Gosche,
Pott,	Frhr. v. Schlechta-Wssehrd,	Jülg,
Reuss,	Loth.	Krehl,
Roth.		Schlottmann.

Wegen augenblicklicher Abwesenheit Prof. Gosche's werden die geschäftlichen Verhandlungen hier unterbrochen, und es hält Herr Prof. Schlottmann einen Vortrag „über eine zu Onondaga in Nordamerika gefundene colossale Statue mit phönikischer Inschrift.“ Hieran knüpft sich eine Discussion.[1]

Darauf erstattet Prof. Gosche Bericht über den Zuwachs der Bibliothek der D. M. G. Wie früher schon zu wiederholten Malen, spricht er auch jetzt zunächst den Wunsch und die Bitte aus, dass die Mitglieder der Gesellschaft bei ihren Publicationen die Bibliothek zu berücksichtigen nicht vergessen möchten. Ihre Erwerbungen beständen ausschliesslich in Geschenken, selten werde etwas durch Tausch, noch seltener durch Kauf erworben; sie trage daher den Character des Zufälligen und Zusammenhangslosen und könne nur dadurch eine bestimmte wissenschaftliche Physiognomie erhalten, dass sie die schriftstellerische Thätigkeit der Mitglieder der D. M. G., d. h. im Wesentlichen der deutschen Orientalisten, repraesentire. Seit der letzten Generalversammlung sei sie nur um 57 Fortsetzungen (darunter besonders die Schriften der Wiener und der Pesther Akademie), um 116 selbstständige Schriften und 11 Handschriften etc. (hierbei war mit Auszeichnung Herr Prof. W. Wright in Cambridge zu nennen), im Ganzen also um 184 Stück bereichert worden. Im Anschlusse hieran berichtet derselbe über den Bestand der Casse. Der Monent hat nichts zu erinnern gefunden, sondern die Rechnung gelobt. Auf Grund der vorliegenden Revision wird von der Versammlung dem Cassirer der D. M. G., der F. A. Brockhaus'schen Buchhandlung, Décharge ertheilt.

Schliesslich erstattet Prof. Gosche in umfänglicher Weise den wissenschaftlichen Jahresbericht, nachdem er zuvor erklärt, dass es ihm nicht möglich gewesen, seinem bestimmten Versprechen gemäss die rückständigen Berichte für den Druck zu liefern. In seinem Vortrage gedenkt derselbe zunächst der im laufenden Jahre der Gesellschaft durch den Tod entrissenen Mitglieder, H. Frhr. von Maltzan, M. J. Müller, E. Rödiger und H. C. von der

1) Vgl. Bd. XXVIII, S. 681.

Gabelentz, deren Gedächtniss die Versammlung durch Erheben von ihren Sitzen ehrt.

Nach Schluss dieses Vortrags verliest der Herr Vorsitzende einen von Herrn Prof. Dieterici eingebrachten Antrag, welcher zum Zweck hat, auf die möglichst schleunige Vollendung der rückständigen Jahresberichte hinzuwirken. Es äussern sich darüber die Herren Loth, Gildemeister und Wetzstein. Es wird hierbei die Aufforderung gestellt, dass Herr Prof. Gosche die künftigen Jahresberichte in der Weise wie den eben mündlich erstatteten, in Zukunft schriftlich regelmässig einliefern möge, was mit Beifügung von literarischen Nachweisen vollkommen ausreichen und mit Dank aufgenommen werden würde; auch die rückständigen Berichte könnten in ähnlichem Umfange erfolgen. Herr Prof. Schlottmann bemerkt darauf, dass man Herrn Prof. Gosche wohl überlassen müsse, in welcher Weise er in Zukunft den Jahresbericht liefern wolle, dass aber die Versammlung zunächst und vor Allem ihn zu ersuchen habe, seinen übernommenen Verpflichtungen für die vergangene Zeit in irgend einer Form, vielleicht kürzer als in den früheren, sehr dankenswerthen Leistungen möglichst bald nachzukommen. Prof. Gosche erklärt sich selbst als durch jene Verpflichtungen allerdings für die vergangene Zeit gebunden, lehnt es aber entschieden ab, einen Termin für die Vollendung zu bestimmen; wenn die Gesellschaft für die Zukunft einen Bericht wie den eben erstatteten für genügend halte, so müsse er bitten, dass ihm dafür ein stenographischer Nachschreiber gestellt werde, wie dies auch bei anderen, ähnlichen Versammlungen gewöhnlich sei. In Folge dessen wird von der Abstimmung über irgend einen auf die Sache bezüglichen Antrag abgesehen.

Herr Prof. Gildemeister stellt noch die Anfrage, zu welcher Zeit man auf den versprochenen Catalog der Bibliothek rechnen dürfe, und betont dessen Wichtigkeit. Der Bibliothekar, Prof. Gosche erklärt, dass der Catalog fertig sei und jederzeit gedruckt werden könne. Ein Antrag Prof. Gildemeister's, dass der Catalog sobald als möglich gedruckt werde, wird angenommen.

Der Herr Vorsitzende erklärt hierauf die Versammlung für geschlossen. Herr Consul Wetzstein spricht dem Präsidium, Herr Prof. Schlottmann den Secretären für die gehabte Mühewaltung den Dank der Versammlung aus.

Verzeichniss der Theilnehmer an der Orientalisten-Versammlung in Innsbruck.[1])

*1. J. Gildemeister, Prof. in Bonn.
*2. R. Gosche, Prof. in Halle a/S.
*3. K. Schlottmann, Prof. in Halle a/S.

---

1) Die Aufführung erfolgt nach der eigenhändigen Einzeichnung. Die mit * Bezeichneten sind Mitglieder der D. M. G.

*4. P. Pius Zingerle, Ord. S. Bened.
*5. Fr. Dieterici, Prof. aus Berlin.
*6. Bernhard Stade aus Leipzig.
*7. W. Fell aus Cöln.
8. Paul Hunfalvy aus Pest.
*9. B. Delbrück, Prof. aus Jena.
*10. Dr. Reinke, Hofbes. aus Oldenburg.
*11. A. Schiefner aus St. Petersburg.
12. J. Budenz aus Budapest.
13. Greguss aus Budapest.
14. Gabriel Ballinth aus Budapest.
15. Peter Hatala, Budapest.
*16. Frz. Jos. Lauth aus München.
*17. Aurel Mayr, Budapest.
*18. Dr. Weiss, Professor, Graz.
*19. Dr. Georg Orterer aus München.
*20. Dr. W. Nottebohm, Berlin.
*21. Dr. Ernst Kuhn, Leipzig.
*22. O. Loth, Leipzig.
*23. Dr. Val. Hintner, Prof. am akad. Gymn. in Wien.
24. Zehetmayr, Gymn.-Prof. in Freising.
*25. Prof. R. Roth, Tübingen.
26. Karl Geldner, stud. orient. aus Tübingen.
*27. Dr. Julius Jolly aus Würzburg.
*28. Dr. Ed. Müller aus Berlin.
*29. Joh. Gottfr. Wetzstein aus Berlin.
*30. G. Stier, Dir. Gymn. aus Zerbst.

Extract aus d. Rechnung über Einnahme u. Ausgabe bei d. Casse d. DMG. auf d. Jahr 1873.

Einnahmen.

3347 Thlr. 22 Ngr. 8 Pf. Kassenbestand vom Jahre 1872.

179 Thlr. 25 Ngr. — Pf. auf rückständige Jahresbeiträge der Mitglieder für frühere Jahre.

1815 „ 8 „ — „ Jahresbeiträge ders. für 1873.

15 „ — „ — „ früher caducirte, im Laufe d. J. 1873 nachträglich eingegangene rückständige Jahresbeiträge.

80 „ — „ — „ Beitrag von einem Mitgliede auf Lebenszeit.

2090 „ 3 „ — „

134 „ 24 „ — „ Zinsen von hypothek. u. zeitweise auf Rechnungsbuch d. Allg. Deutschen Credit-Anstalt zu Leipzig angelegten Geldern.

25 „ 10 „ 3 „ zurückerstattete Auslagen.

714 „ 8 „ 5 „ Unterstützungen, als

114 Thlr. 8 Ngr. 5 Pf. (200 fl. rh.) von der Kön. Würtemberg. Regierung.

300 „ — „ — „ von der Kön. Preuss. Regierung.

300 „ — „ — „ „ „ „ „ Sächs. „

714 Thlr. 8 Ngr. 5 Pf. w. o.

637 Thlr. 18 Ngr. 3 Pf. durch die von d. Brockhaus'schen Buchh. lt. Rechn. gedeckten Ausgaben.

973 „ 18 „ — „ Baarzahlung von letzterer.

1611 „ 6 „ 3 „

7923 Thlr. 14 Ngr. 9 Pf. Summa. Hiervon

3353 „ 27 „ 4 „ Summa der Ausgaben, verbleiben

4569 Thlr. 17 Ngr. 5 Pf. Bestand. (Davon Thlr. 3000 pr. Crt. in hypothek. angel. Geldern u. Thlr. 1569. 17 Ngr. 5 Pf. baar.)

Kämmereikassen-Rendant Schweitzer,
als Monent.

Ausgaben.

1898 Thlr. 8 Ngr. 1 Pf. für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift, Band XXVII“, von „Wright, the Kamil X“, und von Accidentien.

160 „ — „ — „ Unterstützungen orientalischer Druckwerke etc.

365 Thlr. 12 Ngr. — Pf. Honorare für die „Ztschr. Bd. XXVII“, incl. Correctur ders., sowie für Correctur u. Revision von „Wright, the Kamil X.“

64 „ — „ — „ Honorar für Bearbeitung des „Register zur Zeitschrift Band XI/XX.“

429 „ 12 „ — „

263 „ 15 „ — „ Honorare für die Beamten der Gesellsch. und den Rechnungsmonenten.

100 „ — „ — „ Beitrag zum „Fleischer-Stipendium“.

77 „ 1 „ 5 „ für Buchbinderarbeit.

61 „ 14 „ 5 „ für Porti u. Frachten, inclus. der durch die Brockhaus'sche Buchhandlung verlegten.

6 „ 10 „ — „ Druck und Anfertigung von Diplomen.

11 „ — „ — „ Insgemein (für Anzeigen, Wechselstempelgeb., Reinigung der Locale etc.)

637 Thlr. 18 Ngr. 3 Pf. Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. Rechnung vom 5. August 1874.

290 „ 22 „ — „ ab für Posten, welche in vorstehender Specification schon verthellt mit enthalten und in der Rechnung bezeichnet sind,

346 „ 26 „ 3 „ demnach verbleibende Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, inclus. Provision derselben auf den Absatz d. „Zeitschrift“, d. „Abhandlungen“ etc. lt. Rechnung v. 5. August 1874.

3353 Thlr. 27 Ngr. 4 Pf. Summa.

F. A. Brockhaus,
d. Z. Cassirer.

Verzeichniss der bis zum 20. April 1875 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w. [1])

(Vgl. die Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. zu Bd. XXVIII, S. XXII—XXV.)

I. Fortsetzungen.

Von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft:

1. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXVIII. Heft 1—4. Leipzig 1874. 8.

Von der Königl. Bayer. Akademie der Wissensch. zu München:

2. Zu Nr. 183. Abhandlungen der philos.-philolog. Cl. der k. bayer. Akad. d. Wiss. 13. Bd. 2. Abth. (In der Reihe der Denkschriften d. XLVI. Bd.) München 1874. 4.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Paris:

3. Zu Nr. 202. Journal Asiatique. Septième Série. Tome III. No. 3. Avril, Mai. No. 4. Juin. No. 5. Juillet 1874. Paris. 8.

Von der Königl. Gesellschaft d. Wissensch. in Göttingen:

4. Zu Nr. 239. a. Göttingische gelehrte Anzeigen. 1874. 1. Bd. 2. Bd. Göttingen 1874. 8.

b. Nachrichten von d. Königl. Gesellsch. d. Wissensch. und der Georg-Augusts-Universität aus d. J. 1874. Göttingen 1874. 8.

Von der Kaiserl. Akad. d. Wissensch. in Wien:

5. Zu Nr. 294. a. Sitzungsberichte der kaiserl. Akad. d. Wissensch. Philos.-histor. Cl. LXXV. Bd. Heft 1—3. Jahrg. 1873. Oct.—Dec. Wien 1873. — LXXVI. Bd. Heft 1—2, 3. Jahrg. 1874. Jänner, Februar, März. Wien 1874. Gr. 8.

6. Zu Nr. 295. a. Archiv für österreich. Geschichte. 51. Bd. 2. Hälfte. Wien 1873. Gr. 8. — Register zu den Bänden 1—L des Archives für österreich. Geschichte. Wien 1874. Gr. 8.

Von dem Verfasser:

7. Zu Nr. 486. Grammatik der lebenden persischen Sprache. Nach Mirza Mohammed Ibrahim's Grammar of the persian language neu bearbeitet von *H. L. Fleischer*. 2. Aufl. Leipzig, Brockhaus, 1875. 8.

Von dem Grossbritannischen Staatssecretär für Indien:

8. Zu Nr. 551. Rig-Veda-Sanhita, the Sacred Hymns of the Brahmans; together with the Commentary of Sayanacharya. Edited by *F. Max Müller*. Vol. VI. London 1874. Kl. Fol.

---

1) Die geehrten Einsender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangsschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Prof. Gosche. Prof. Fleischer.

Von der Königl. Geogr. Gesellschaft in London:

9. Zu Nr. 609. c. Proceedings of the R. Geographical Society. Published January 16th, 1875. Vol. XIX. No. 1. London. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie der Wissensch. zu Berlin:

10. Zu Nr. 642. Monatsbericht der K. Preuss. Akademie der Wissensch. zu Berlin. Sept.—Dec. 1874. Jan. 1875. Berlin 1874. 1875. 8.
Register für die Monatsberichte der K. Preuss. Akademie d. Wissensch. zu Berlin vom Jahre 1859 bis 1873. Berlin 1875. 8.

Von der Asiat. Zweiggesellschaft in Bombay:

11. Zu Nr. 937. The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. 1873—74. No. XXIX. Vol. X. Bombay 1874. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

12. Zu Nr. 1044. a. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Part II. No. II. III. 1874. Calc. 8.
b. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. VIII. August. No. IX. November. 1874. Calc. 1874. 8.

Von dem historischen Vereine für Steiermark:

13. Zu Nr. 1232. a. Mittheilungen des histor. Vereins f. Steiermark. 22. Heft. Graz 1874.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

14. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Mars 1875. 1875. 8.

Von dem Königl. Institut für die Sprach-, Länder- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

15. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Derde Volgreeks. 9e Deel. 3e en 4e Stuk. 's Gravenhage 1874. 8.

Von der Königl. Bayer. Akademie d. Wissensch. zu München:

16. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der philos.-philol. u. histor. Cl. der königl. bayer. Akad. d. Wissensch. zu München, 1873. Heft VI. München 1873. — 1874. Heft I. II. III. — Bd. II. Heft I. II. München 1874. 8.

Von dem Verfasser:

17. Zu Nr. 2574. An Arabic-English Lexicon, by *Edw. Wm. Lane.* Book I. Part 5. ع — ص. London. 1874. Fol.

Von dem historischen Vereine für Steiermark:

18. Zu Nr. 2727. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. 11. Jahrgang. Graz 1874. 8.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

19. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, hrsgeg. von *R. Lepsius* unter Mitwirkung von *H. Brugsch.* Nov. u. Dec. 1874. Nebst Titel zum 12. Jahrg. 1874. — Jan. u. Febr. 1875. Leipzig. 4.

Von der Amerikanischen Philosophischen Gesellschaft:

20. Zu Nr. 2971 u. 3097. Proceedings of the American Philosophical Society. Held at Philadelphia, for promoting usefull knowledge. Vol. XIV. Jan. to June, 1874. No. 92. 8.

Von der Regierung von Bengalen:

21. Zu Nr. 3219. Notices of Sanskrit Mss. by *Rājendralāla Mitra.* Published under orders of the Government of Bengal. Vol. III. Part I. Calc. 1874. Hoch-8.

Von der Redaction:

22. Zu Nr. 3224. Hamagid. (Hebr. Wochenschrift erscheinend in Lyck, redig. von Rabb. Dr. *L. Silbermann.*) 1874. Nr. 51. — 1875. Nr. 1—15. Fol.

Von dem Verfasser:

23. Zu Nr. 3305 u. 3384. La langue et la littérature hindoustanies en 1874. Revue annuelle, par *Garcin de Tassy.* Paris 1875. 8.

Vom K. Grossbritannischen Record-Department, India Office:

24. Zu Nr. 3411. Archaeological Survey of India. Report for the year 1871—72. Delhi, by *J. D. Beglar.* Agra, by *A. C. L. Carlleyle.* Under the Superintendence of Major-General *A. Cunningham.* Vol. IV. Calc. 1874. Hoch-8.

Von dem Verfasser:

25. Zu Nr. 3481. Wörterbuch zum Rig-Veda. Von *Herm. Grassmann.* 4te Lieferung. Leipzig 1874. Hoch-8.

II. Andere Werke.

Von dem Königl. Institut für die Sprach-, Land- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

3546. Sing Chin Khao Youen. Uranographie Chinoise ou Preuves directes que l'Astronomie primitive est originaire de la Chine, et qu'elle a été empruntée par les anciens peuples occidentaux à la Sphère chinoise: ouvrage accompagné d'un Atlas céleste chinois et grec, par *Gust. Schlegel.* Publ. par l'Institut Royal pour la philologie, la géographie et l'ethnologie. Première Partie. La Haye 1875. — Seconde Partie. La Haye 1875. Hoch-8. — Dazu: Atlas céleste chinois et grec d'après le Tien-Youen-Li-li. Dessiné par *Gust. Schlegel.* La Haye 1875. Breit-fol.

Von der Verlagsbuchhandlung E. J. Brill:

3547. Feestgave ter gelegenheid van het driehonderd-jarig bestaan der Leidsche Hoogeschool. Leiden 8 Febr. 1875. (Nicht im Buchhandel.) — Darin enthalten: 1) De Beoefening der oostersche Talen in Nederland en zijne overzeesche bezittingen 1800—1874. Bibliographische Overzicht door *P. A. M. Boele van Hensbroek.* 2) Verhandeling over de Poëzie van Abû-Mohammad 'Abdo-llâh ibn-Moslim Ibn Qotaiba volgens de handschriften van Weenen, Parijs en Damaskus, arab. tekst met hollandsche vertaling door *H. W. Christ. Rittershausen.* Fol. — Dazu: Publication de fête à l'occasion du troisième centénaire de l'Université de Leide. Traduction de l'avant-propos hollandais.

Von dem Herausgeber:

3548. Diwan poëtae Abu-'l-Walíd Moslim ibno-'l-Walíd al-Ançârí, cognomine Çario-'l-ghawání, quem e cod. Leidensi edidit, multis additamentis auxit et glossario instruxit *M. J. de Goeje.* Lugd.-Bat. die VIII. m. Febr. 1875. Gr.-4.

Von Sir Jamsedji Jijibhay, Bart., und den Trustees des seinen Namen tragenden Translation-Fund:

3549. The Dinkard. The original Pehlwi text; the same transliterated in Zend characters; translations of the text in the Gujrati and English languages; a Commentary and a Glossary of select terms. By *Peshotun Dustoor Behramjee Sunjana.* Vol. I. Published under the patronage of the Sir Jamsedji Jijibhay Translation Fund. Bombay, in the year 1243 of Yejdajard and 1874 of Christ. Hoch-8. (Doublette von Nr. 3545.)

Von der K. Bayerischen Akad. d. Wiss. in München:

3550. Gedächtniss-Rede auf K. Johann von Sachsen u. s. w. gehalten von *J. von Döllinger*. München 1874. 4.

3551. Ueber Deutschlands Weltstellung. Rede gehalten u. s. w. von *Franz von Löhr*. München 1874. 8.

Von der Redaction:

3552. Journal of the North-China-Branch of the R. Asiatic Society. New Series No. VIII. Shanghai 1874. 8.

Von den Verfassern:

3553. Stèle de Yehawmelek, Roi de Gebal. Communication faite à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Par *le Ce de Vogüé*. (Extrait des Comptes-rendus de l'Acad. des inscr. et belles-lettres.) Paris 1875. 4. (2 Exx.)

3554. Progressive Colloquial-Exercises in the Lushai Dialect of the 'Dzo' or Kúki language, with Vocabularies and Popular Tales (Notated). By Capt. *Th. Herbert Lewin*. Calc. 1874. 8.

3555. Oriental linguistic studies. Second series. By *W. D. Whitney*. New York 1874. 8.

3556. Phönizische Epigraphik. Die Grabschrift Eschmunazar's, Königs der Sidonier. Urtext und Uebersetzung nebst sprachlicher und sachlicher Erläuterung von *S. J. Kämpf*. Mit einer Beilage, das Epitaph in der phönizischen Originalschrift enthaltend. Prag 1874. 8.

3557. Die Inschrift auf dem Denkmal Mesa's Königs von Moab. (9. vorchristl. Jahrh.) Mit einem Anhang betreffend die Grabschrift des Sidon. Königs Eschmunazar übers. u. erläutert von *S. J. Kämpf*. Mit einer lithographischen Tafel. Prag 1870. 8.

Von Hrn. S. J. Halberstamm als Herausgeber:

3558. ספר גמולי דינפש. Herausgeg. im Selbstverlage der Gesellschaft M'kize Nirdamim. Lyck 1874. 8.

3559. ספר העבור. Herausgeg. im Selbstverlage der Gesellschaft M'kize Nirdamim. Lyck 1874. 8.

Von der D. M. G. auf Subscription:

3560. Mémoires du Congrès international des Orientalistes. Compte-rendu de la première Session, Paris 1873. Tome premier, avec planches et figures intercalées dans le texte. Paris 1874. 8.

Von der antiquarischen Buchhandlung J. A. Stargardt:

3561. Nachtrag zu Nro. 106. Bibliotheca orientalis. Besonders Indische und Sanskrit-Werke.

Vom B(ritish) B(irma) Secretariate:

3562. Grammatical Notes and Vocabulary of the Peguan Language. By Rev. *J. M. Haswell*. Rangoon 1874. 8.

Vom Director of Public Instruction, Oudh:

3563. Catalogue of Sanskrit MSS. existing in Oudh. Prepared by *John C. Nesfield*, M. A., assisted by *Paṇḍit Deviprasâda*. Edited by *Râjendralâla Mitra*. Fasc. IV. Calcutta 1874. 8.

Von den Verfassern:

3564. L'immortalité de l'âme chez les Chaldéens par M. *Jules Oppert*. (Extrait du tome VIII des Annales de Philosophie chrétienne, 1874.) Paris 1875. 8.

3565. Semitische Culturentlehnungen aus dem Pflanzen- und Thierreiche. Von *A. v. Kremer.* Stuttgart 1875. 8.

3566. Morgenländische Forschungen. Festschrift Herrn Prof. Dr. H. L. Fleischer zu seinem 50jähr. Doctorjubiläum gewidmet von *H. Derenbourg, H. Ethé, O. Loth, A. Müller, F. Philippi, B. Stade, H. Thorbecke.* Leipzig 1875. 8.

3567. Elements of South-Indian Palaeography from the fourth to the seventh century A. D., by *A. C. Burnell.* Mangalore 1874. 4. (Mit 34 Tafeln u. 1 Karte.)

III. Handschriften, Münzen u. s. w.

Von Herrn Prof. Wright:

395. Papierabdrücke von 2 himjarischen Inschriften.

396. Facsimile einer himjar. Inschrift.

Berichtigung.

Bd. XXVIII. Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G., S. XXII, Z. 20: „Nos. 291 and 306" — l. Nos. 291, 306, and 312.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Zu Ehrenmitgliedern der D. M. G. wurden ernannt:

Herr Dr. O. von Böhtlingk, Exc., k. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker, in Jena.

„ Dr. R. von Roth, Professor und Oberbibliothekar in Tübingen.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

Für 1875:

879 S. Durchlaucht Fürst Ernst zu Windisch-Grätz, k. k. Oberst in Graz.

880 Herr Dr. Franz Rühl, Professor an der Universität in Dorpat.

881 „ Dr. C. de Harlez, Professor der oriental. Sprachen an der Universität in Löven.

882 „ Dr. S. Landauer, Docent an der Universität in Strassburg.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Dr. Joseph von Tosi, Consistorialrath und Canonicus zu St. Stephan in Wien, † im Sommer 1875.

„ Dr. J. J. Stähelin, Prof. an der Universität in Basel, † am 27. August 1875 in Langenbruck.

„ Dr. O. F. Peschel, Geh. Hofrath und Professor an der Universität in Leipzig, † am 31. August 1875.

Verzeichniss der bis zum 20. Juli 1875 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.[1])

(Vgl. die Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. zu Bd. XXIX, S. XII—XVI.)

I. Fortsetzungen.

Von der Kaiserl. Russ. Akad. d. Wiss. zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg. T. XX, No. 2. St.-Pétersbourg 1874. Fol.

Von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft:

2. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXIX, Heft 1. Leipzig 1875. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Paris:

3. Zu Nr. 202. Journal Asiatique. Septième Série. Tome IV. No. 6. Août-Sept. No. 7. Oct.-Nov. No. 8. Déc. 1874. — Tome V. No. 1. Janvier 1875. Paris. 8.

Von der Kaiserl. Akad. d. Wiss. in Wien:

4. Zu Nr. 294 a. Sitzungsberichte der Kaiserl. Akad. d. Wiss. Philos.-histor. Cl. LXXVII. Bd. Heft 1—2. Jahrg. 1874. April, Mai. Heft 3—4. Juni, Juli. LXXVIII. Bd. Heft 1. Oct. Wien 1874. — Register über die ersten 70 Bände. Wien 1874. Gr. 8.
5. Zu Nr. 295. a. Archiv für österreich. Geschichte. 52. Bd. Erste Hälfte. Wien 1874. Gr. 8.

Von der D. M. G.:

6. Zu Nr. 368. Indische Studien. Im Vereine mit mehreren Gelehrten herausgeg. von *A. Weber*. Mit Unterstützung der D. M. G. 14. Bd. 1. Heft. Leipzig 1875. Gr. 8. (5 Exx.)

Von der Asiat. Gesellschaft von Bengalen:

7. Zu Nr. 593 und 594. Bibliotheca Indica. New Series. No. 313. The Agni Purâna. A System of Hindu Mythology and Tradition. Ed. by *Râjendralâla Mitra*. Fasc. VII. Calc. 1875. 8.

Von der Königl. Geogr. Gesellschaft in London:

8. Zu Nr. 609. c. Proceedings of the R. Geograph. Society. Vol. XIX. No. 2. (Publ. March 11th, 1875.) No. 3. (Publ. March 24th, 1875.) No. 4. (Publ. Apr. 30th, 1875.) London. 8.

---

1) Die geehrten Einsender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangsschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Prof. Gosche. Prof. Fleischer.

Von der Königl. Preuss. Akademie d. Wiss. zu Berlin:

9. Zu Nr. 642. Monatsbericht d. K. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin. Februar. März 1875. Berlin 1875.

Von der Königl. Asiatischen Zweiggesellschaft in Bombay:

10. Zu Nr. 937. The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. 1874. No. XXX. Vol. X. Bombay 1875. 8.

Von der Asiat. Gesellschaft von Bengalen:

11. Zu Nr. 1044. a. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Part I. No. III. No. IV. 1874. Calc. 1874. 8. (Von No. IV 2 Exx.)
b. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. X. Dec. 1874. Calc. 1874. 8. (2 Exx.) — No. I. Jan. 1875. Calc. 1875. 8. (2 Exx.)

Von der Bataviaschen Gesellschaft für Künste und Wissenschaften:

12. Zu Nr. 1422. b. Notulen van de algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XII. 1874. No. 1 en 2. No. 3. Batavia 1874. 8.

13. Zu Nr. 1456. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel XXI. Afl. 3. 4. Deel XXII. Afl. 1—2. 3. Batavia 1874. 8.

Von der Geograph. Gesellschaft in Paris:

14. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Avril 1875. Paris 1875. 8.

Von der Kaiserl. Russischen Geograph. Gesellschaft:

15. Zu Nr. 2015. Zapiski Imperatorsk. Russk. Geografičesk. Obščestwa. Po obščei geografii. (Otdjeleniam geografii matematičeskoi i fizičeskoi.) Tom 3. St. Peterburg 1873. Po otdjeleniu etnografii. Tom 3. Tom 5. (Tom 4 fehlt.) St. Peterburg 1873. — Po otdjeleniu statistiki. Tom 3. Tom 4. St. Peterburg 1873. 1874. Gr. 8.
Trudy Sibirskoi Ekspeditzii Imperatorsk. Russk. Geografičesk. Obščestwa. Fizičeskii otdjel. Tom II. Wotaničeskaja čast'. St. Peterburg 1874 (sic). — Tom III. Geognostičeskaja čast'. Wypusk I. St. Peterburg 1873 (sic). Fol.
Putešestwia po turkestanskomu kraju i izsljedowanie gornoi strany Tjan-Šanja. St. Peterb. 1873. Gr. 8.
Chljebnaja torgowlja w tzentral'nom raionje Rossii. Čast' I. Torgowlja w primoskownom raionje. St. Peterb. 1873. Gr. 8.
Trudy etnografičesko-statističeskoi ekspeditzii w zapadno-russkii krai. Jugo-zapadnyi otdjel. Materialy i izsljedowania. Tom 5. St. Peterburg 1874. Gr. 8.
Zapadnyi raion ekspeditzii po izučeniu chljebnoi torgowli i proizwoditel'nosti Rossii. Čast' I. St. Peterburg 1874. Gr. 8.
Torgowoje dwiženie po woljsko-mariinskomu wodnomu puti. St. Peterb. 1874. Gr. 8.
Zemlewjedjenie *K. Rittera*. Geografia stran Azii. Wostočnyi ili kitaiskii Turkestan. Wypusk I. St. Peterburg 1869. Wypusk II. St. Peterburg 1873. Gr. 8. (S. Bd. XXIII, S. XIX, 15.)
Iran *K. Rittera*. Čast' I. (Uebersetzt von *N. W. Chanykow*). St. Peterburg 1874. Gr. 8.

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wiss. zu München:

16. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der philos.-philol. und histor. Cl. der k. b. Akad. d. Wiss. zu München. 1875. Bd. I. Heft I. II. München 1875. 8.

Von dem Verfasser:

17. Zu Nr. 2521. *H. L. Fleischer*, Beiträge z. arab. Sprachkunde. (Vierte Fortsetzung. Sitzungsberichte der K. Sächs. Ges. d. Wiss., philol.-histor. Cl. Bd XXVI, 1874, S. 71—158).

Von der Verlagsbuchhandlung J. L. Hinrichs:

18. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägypt. Sprache und Alterthumskunde, herausgegeben von *R. Lepsius* unter Mitwirkung von *H. Brugsch*. Nov. und Dec. 1873. (Nachtrag zu Bd. XXVIII, S. XIII.) März und April, Mai und Juni 1875. Leipzig. 4.

Von der Kaiserl. Russischen Geograph. Gesellschaft:

19. Zu Nr. 2852. Izwjestia Imperatorsk. Russk. Geografičesk. Obščestwa. Tom VIII. No. 1. 2. 3. 4. (in duplo; dagegen fehlt 5.) 6. 7. 8. 9. Tom IX, No. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. Tom X, No. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. St. Petersburg 1872—1874. Gr. 8.

Von den Redactionen:

20. Zu Nr. 3064. Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben. Herausgegeben von Dr. *Abr. Geiger*. XI. Jahrg. Doppel-Heft 3. 4. Breslau 1875. 8.

21. Zu Nr. 3224. Hamagid (Hebr. Wochenschrift, erscheinend in Lyck, redig. von Rabb. Dr. *L. Silbermann*. 1875. Nr. 16—27. Als Ersatz: 1873, Nr. 25. 26. Fol.

Von den Verfassern und Herausgebern:

22. Zu Nr. 3348. Kieletär... Toimittanut *Aug. Ahlqvist*. 6 vihko. Toinen Nidos. 1 Annos. Helsingissä 1874—75. 8. 2 Hefte.

23. Zu Nr. 3350. Handwörterbuch der Tibetischen Sprache von *H. A. Jäschke*. Abtheilung II. Dritte Lieferung (p. 323—480) 1874. — Vierte (und letzte) Lieferung (p. 481—632). 1875. 4.

24. Zu Nr. 3397. Studii sopra Averroe per *Fausto Lasinio*. Prima continuazione. 8.

25. Zu Nr. 3410. Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern. Von Dr. *Ignaz Goldziher*. III. Abu-l-husein ibn Fâris. Wien 1873. Gr. 8.

Von der Regierung von Bombay:

26. Zu Nr. 3435. The Book of Arda Viraf. The Pahlavi text prepared by Destur *Hoshangji Jamaspji Asa*, revised and collated with further Mss., with an English translation and introduction, and an appendix containing the texts and translations of the Gosht-i Fryano, and Hadokht-Nask by *M. Haug*, assisted by *E. W. West*. Published by order of the Government of Bombay. Bombay 1872. Gr. 8. (Doublette).

Glossary and Index of the Pahlavi text of the Book of Arda Viraf, the tale of Gosht-i Fryano, the Hadokht-Nask, and to some extracts from the Dinkard and Nirangistan; prepared by Destur Hoshangji Jamaspji Asa's Glossary to the Arda Viraf Namak, and from the original texts, with notes on Pahlavi Grammar by *E. W. West*, revised by *M. Haug*. Published by order of the Government of Bombay. Bombay 1874. Gr. 8. (2 Exx.)

Von der Verlagsbuchhandlung F. A. Brockhaus:

27. Zu Nr. 3481. Wörterbuch zum Rig-Veda. Von *Hermann Grassmann*. Fünfte Lieferung (p. 1154—1471). Gr. 8.

Von dem Verfasser:

28. Zu Nr. 3523. A Grammar of the Arabic language, translated from the German of Caspari... by *W. Wright*. Second edition, revised and greatly enlarged. Vol. II, London 1875. 8.

II. Andere Werke.

Von der Anglo-Indischen Regierung:

3568. The Antiquities of Orissa. By *Râjendralála Mitra*. Vol. I. Published under orders of the Government of India. Calcutta 1875. Gr. fol.
3569. A Catalogue of Sanskrit Mss. in private libraries of the North-West Provinces. Compiled by order of Government, N.-W. P. Part I. Benares 1874. Gr. 8.

Von der Buchhandlung für Staatsrechtswissenschaft in Berlin:

3570. Philosophie und Theologie von Averroes. Aus dem Arabischen übersetzt von *M. J. Müller*. Aus dem Nachlasse desselben herausgeg. von der k. bayer. Akad. d. Wiss. München 1875. 4. (Das Original in drei Exx. unter Nr. 2197, c., 2539 und 2550, Bd. XIII S. 731 und Bd. XVIII S. 392.)

Von den Verfassern, Uebersetzern und Herausgebern:

3571. Die Statthalter von Aegypten zur Zeit der Chalifen. Von *F. Wüstenfeld*. Erste Abtheilung. Aus dem 20sten Bde. der Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Göttingen 1875. 4.
3572. De Beginselen van het Mohammedaansche Recht, volgens de Imâm's Aboe Hanifat en asj-Sjafe-i, door Mr. *L. W. C. Van den Berg*. Batavia 1874. Gr. 8.
3573. Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum graecorum in totum V. T. fragmenta. Post Flaminium Nobilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione syro-hexaplari, concinnavit, emendavit et multis partibus auxit *Frid. Field*. Tomus I. Prolegomena. Genesis-Esther. Tomus II. Jobus-Malachias. Auctarium et Indices. Oxonii 1875. Gr. 4.
3574. Catalogue of the arabic, hindostani, persian and turkish mss. in the Mulla Firuz Library. Compiled by *Edw. Rehatsek*. Bombay 1873. 8.
3575. Materialy dlja izučenia armjanskich narječii. Wypusk I. Gowor nachičewanskii. Izdal *K. P. Patkanow*. St. Peterburg 1875. (Armenisch, mit russischem Titel und russischer Vorrede.)
3576. Četwerostišia Hâkâni. Izdal i perewel *Karl Zaleman*. Dissertatzia na stepen' magistra persidskoi slowesnosti, predstawlennaja Fakultetu wostočnych jazykow. St. Peterburg 1875. Gr. 8. (Mit autographirtem persischen Text.)
3577. Die in einer Münchener Handschrift aufgefundene erste lateinische Uebersetzung des Maimonidischen „Führers" von *Jos. Perles*. Breslau 1875. 8.
3578. سلك البيان في مناقب القرآن. A Dictionary and Glossary of the Kor-ân, with copious grammatical references and explanations of the text. By *John Penrice*. London 1873. 4.
3579. Association française pour l'avancement des sciences. Groupe régional de Bordeaux. Société de géographie commerciale de Bordeaux. Questionnaire général. Bordeaux 1875. Kl. 8.
3580. Athénée Oriental fondé en 1864. Congrès provincial des Orientalistes à Saint-Étienne du 19 au 25 Sept. 1875. Règlement de la Session de Saint-Étienne (Loire) 1875. Saint-Étienne 1875. 8.
3581. Dr. and Mrs. Mason's Land Leases in Toungoo. By Mrs. *Eleanor Mason*. Rangoon 1874. 8.
3582. A Song of the Famine. By Mrs. *Eleanor Mason*. Dedicated to the young folks of the Anglo-East-Indian Community of Burma. Rangoon [1874].
3583. Last days of the Rev. Francis Mason. By Mrs. *Eleanor Mason*. Rangoon 1874. 8.

3584. First difficulties in studying Pali, with a Catalogue of Dr. and Mrs. Mason's Library at the time of Mr. Mason's decease, and Dr. Mason's Essay on English in Pali and Christian Moral Science in Buddhism &c. Rangoon 1875. 8.

3585. Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues in der hebräischen Poesie. Nebst Analyse einer Auswahl von Psalmen und anderen strophischen Dichtungen der verschiedenen Vers- und Strophenarten mit vorangehendem Abriss der Metrik der hebräischen Poesie. Von *Jul. Ley.* Halle 1875. Gr. 8.

3586. A Helyes Magyarság Elvei. Irta *Ponori Thewrewk Emil.* Budapest 1873. 8.

3587. ספר תולדות הרב הגדול יצחק לאמפרונטי זצ"ל בעל פחד יצחק. מלאכת הצעיר יצחק ברוך הלוי בשירא"ש Lyck 1871. 8.

Von der Deutschen Morgenl. Gesellschaft durch Subscription:

3588. *Abraham Geiger's* nachgelassene Schriften. Herausgegeben von *Ludwig Geiger.* Erster Bd. Berlin 1875. Gr. 8.

Von den Verfassern u. s. w.

3589. De oeconomia Cantici Canticorum . . . scripsit *Hugo Sachsse.* Berolini MDCCCLXXV. 8.

3590. Ueber Vaskische Familiennamen. Zur Erinnerung an den glücklichen Schluss des durch O. Böhtlingk und R. Roth 1852 begonnenen und 1875 beendeten Sanskrit-Wörterbuches, dargebracht von *Aug. Friedr. Pott.* Detmold 1875. 8.

3591. Kort Verslag aangaande alle mij in Europa bekende Makassaarsche en Boeginesche Handschriften, vooral die van het Nederlandsch Bijbelgenootschap te Amsterdam, door Dr. *B. J. Matthes.* Amsterdam 1875. 8.

3592. Göttingische gelehrte Anzeigen 1875 St. 19. (*M. Haug's* Recension über: Wörterbuch zum Rig-Veda von Herm. Grassmann. Lief. 1—4).

3593. Beiträge zur Literaturgeschichte der Šî'â und der sunnitischen Polemik. Von Dr. *Ignaz Goldziher.* Wien 1874. Gr. 8.

3594. Palaestina und Syrien (von *A. Socin*). Handbuch für Reisende herausgegeben von *K. Baedeker.* Leipzig 1875. Gr. 12.

3595. Zum fremdsprachlichen Unterricht. Von Dr. *Wilhelm Bethe.* (Als Manuscript gedruckt.) Stade 1875. 8.

Von der Verlagsbuchhandlung F. A. Brockhaus:

3596. Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Von Rabb. Dr. *J. Levy.* Nebst Beiträgen von Prof. Dr. *H. L. Fleischer.* Erste Lieferung (Bogen 1—14 des ersten Bandes). Leipzig 1875. 4.

Von Herrn Dr. O. Puls in Halle a/S.:

3597. *Henr. Opitii* Syriasmus restitutus. Lipsiae MDCXCI. 4.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

Für 1875:

883 Herr Dr. Joh. Auer, Professor am akadem. Gymnasium in Wien.

884 „ Dr. Th. M. Redslob, Custos der königl. u. Universitäts-Bibliothek in Königsberg.

885 „ Dr. Carl H. Cornill aus Frankfurt a. M., d. Z. in Leipzig.

886 „ Schlichenmaier, stud. theol. et or. in Tübingen.

Für 1876:

887 Herr Charles Rice, Chairm. Library Committee, College of Pharmacy, New York.

888 „ Gustav Schmeltzner, Buchhändler in Schloss-Chemnitz b. Chemnitz.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft das Ehrenmitglied:

Herrn Dr. Julius Mohl, Mitglied des Instituts, † in Paris am 4. Januar 1876;

und die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Dr. Ch. Th. Schmidel auf Zehmen u. Kötzschwitz, † im Frühjahr 1875.

„ Dr. R. H. Th. Friederich, † in Coblenz am 28. Juli 1875.

„ Oberrabbiner Dr. Leop. Löw, † in Szegedin am 13. October 1875.

„ Prof. Dr. J. Wenig, † in Innsbruck am 25. October 1875.

Verzeichniss der bis zum 20. December 1875 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.[1])

(Vgl. die Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. zu Bd. XXIX, S. XVIII—XXII.)

I. Fortsetzungen.

Von der Asiat. Gesellschaft von Grossbritannien und Irland:

1. Zu Nr. 29. The Journal of the R. Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series. Vol. VII. Part 2. London 1875. 8.
   Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Fifty-second annual Report. 1875. Hertford. 8.

Von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft:

2. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXIX. Heft 2. Leipzig 1875. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Paris:

3. Zu Nr. 202. Journal Asiatique. Septième Série. Tome V. No 3. Mai-Juin 1875. Tome VI. No. 4. Juillet 1875. No. 5. Août-Sept. 1875. Paris. 8. (Rückständig: No. 2. Février, Mars, Avril 1875.)

Von der Asiat. Gesellschaft von Bengalen:

4. Zu Nr. 593 und 594. Bibliotheca Indica. New Series. No. 310 and 311. The Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī of Minhāj-i-Sarāj, Abū 'Umar-i-'Uṣmān, Son of Muḥammad-i-Minhāj, Al-Jurjānī. Transl. from the Persian by H. G. Raverty. Fasc. V and VI. London 1875. 8. — New Series. No. 315. The Mimāṅsā Darśana. With the Commentary of Śávara Swámin, ed. by Paṇḍita Maheśachandra Nyáyaratna. Fasc. XII. Calc. 1875. 8. — New Series, No. 316. The Agni Puráṇa. A System of Hindu Mythology and Tradition. Ed. by Rájendralála Mitra. Fasc. VIII. Calc. 1875. 8. — New Series. No. 317, 318. The Farhang i Rashidi, by Mullá 'Abdur-Rashíd of Tattah, ed. and annotated by Maulawí 'Azíz Urrahmán. Fasc. XIII and XIV. Calc. 1875. Fol. — New Series. Nos. 319 and 320. The Akbar-námah by Abul Fazl i Mubárak i 'Allámí, ed. by Maulawí 'Abd-urrahím. Vol. I. Fasc. III and IV. Calc. 1875. Fol. — New Series. No. 321—324. Sáma Veda Saṅhitá, with the Commentary of Sáyana Achárya. Ed. by Satyavrata Sámaśrami. Vol. II. Fasc. II. Fasc. III. Fasc. IV. Fasc. V. Calc. 1875. 8. — New Series. No. 326 (in 2 Exx.). Chaturvarga-Chintámaṇi by Hemádri. Ed. by Paṇḍitá Bharatachandra Śiromaṇi. Vol. II. Vratakhaṇḍa. Fasc. I. Calc. 1875. 8.

---

1) Die geehrten Einsender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Prof. Gosche. Prof. Fleischer.

Von der Königl. Geogr. Gesellschaft in London:

5. Zu Nr 609. a. The Journal of the R. Geographical Society. Volume the forty-fourth. 1874. London. 8.

c. Proceedings of the R. Geographical Society. Vol. XIX. No. V. Published May 27th, 1875. London. 8. — [Nachgeliefert folgende 25 Nummern:] Proceedings of the R. Geographical Society. Vol. I. No. I. (Reprint.) 1855. — Vol. II. No. IV. No. V. Address at the Anniversary Meeting of the R. Geogr. Soc. 24th May, 1858. No. VI. — Vol. IV. No. III. No. V. 1860. — Vol. V. No. III. No. IV. Address &c. 27th May, 1861. No. V. — Vol. VI. No. I. No. II. No. III. No. IV. Adress &c. 26th May 1862. No. V. — Vol. VII. No. I. No. II. No. III. No. IV. Address &c. 25th May, 1863. No. V. — Vol. VIII. No. I. No. II. No. III. No. V. Address &c. 23rd May, 1864. — Vol. X. No. II. 1866. — Vol. XVI. No. IV. Address &c. 27th May 1872.

Von der Königl. Preuss. Akademie d. Wiss. zu Berlin:

6. Zu Nr. 641. a. Philologische und historische Abhandlungen der Königl. Preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin. Aus d. J. 1874. Berlin 1875. 4.
7. Zu Nr. 642. Monatsbericht der K. Preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin. April, Mai, Juni, Juli und August 1875. Berlin 1875. 8.

Von der Königl. Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

8. Zu Nr. 1044. a. Journal of the R. Asiatic Society of Bengal. Part I. No. I. II. 1875. Calc. 1875. — Part II, No. I. 1873 (sic). Calc. 1875 (sic). No. IV. 1874 (sic). Calc. 1874. 8. Extra Number. August 1875. Hertford 1875. 8.

b. Proceedings of the R. Asiatic Society of Bengal. No. II. III. IV. V. VI. VII. VIII. (Febr. — August) 1875. Calc. 1875. 8.

Von dem Smithson'schen Institut:

9. Zu Nr. 1101. a. Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the operations, expenditures, and condition of the Institution for the year 1873. Washington 1874. Gr. 8.

Von dem historischen Vereine von Steiermark:

10. Zu Nr. 1232. a. Mittheilungen des historischen Vereines von Steiermark. XXIII. Heft. Graz 1875. 8.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

11. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Juin, Juillet, Août, Septembre, Octobre 1875. Paris 1875. 8.

Von dem Königl. Institute für die Sprach-, Länder- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

12. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië. Derde Volgreeks. Tiende Deel. 1e Stuk. 's Gravenhage 1875. 8.

Von dem historischen Vereine von Steiermark:

13. Zu Nr. 2727. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen, 12. Jahrgang. Graz 1875. 8.

Von der Redaction:

14. Zu Nr. 2120. Revue Orientale et Américaine. Journal des Orientalistes. 2e Série, nos. 1 et 2. Paris 1875. 8.

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wiss. zu München:

15. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der philos.-philol. und histor. Cl. der k. b. Akad. d. Wissensch. zu München. 1875. Bd. I. Heft III. Bd. II. Heft I. München 1875. 8.

Von den Curatoren der Universität Leiden:

16. Zu Nr. 2508. Anecdota syriaca. Collegit, edidit, explicuit *J. P. N. Land* Tomus quartus. Insunt tabulae VIII. Lugd. Bat. 1875. 4.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

17. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, hrsgeg. von *C. R. Lepsius* unter Mitwirkung von *H. Brugsch*. Juli und August. September und October 1875. Leipzig 1875. 4. Dazu: Liste der hieroglyphischen Typen aus der Schriftgiesserei des Herrn F. Theinhardt in Berlin. Berlin 1875. 4.

Von der Regierung von Bengalen:

18. Zu Nr. 3219. No. IX. Notices of Sanskrit Mss. by *Rájendralála Mitra*, published under orders of the Government of Bengal. Vol. III. Part. II. Calc. 1875. Hoch-8.

Von der Redaction:

19. Zu Nr. 3224. Hamagid. (Hebr. Wochenschrift, erscheinend in Lyck, redig. von Rabb. Dr. *L. Silbermann*). 1875. Nr. 28—48. fol.

Vom Verfasser:

20. Zu Nr. 3305 u. 3384. La langue et la littérature hindoustanies en 1875. Revue annuelle par M. *Garcin de Tassy*. Paris 1876. 8.

Vom Record Department des India Office in London:

21. Zu Nr. 3411. Archaeological Survey of India. Report for the year 1872—73. By *Alexander Cunningham*. Vol. V. Calc. 1875. 8.

Von der Verlagshandlung F. A. Brockhaus:

22. Zu Nr. 3481. Wörterbuch zum Rig-Veda. Von *Hermann Grassmann*. Sechste Lieferung. Leipzig 1875. Gr. 8.

Von Maisonneuve & Cie. in Paris:

23. Zu Nr. 3531. Catalogue de livres de linguistique anciens et modernes. No. 4. Langues arabe, turque et persane. Grammaires, Dictionnaires, Littérature et Histoire. Paris, Maisonneuve & Cie., 1876.

Vom Director of Public Instruction, Oudh:

24. Zu Nr. 3563. Catalogue of Sanskrit Mss. existing in Oudh. Prepared by *John E. Nesfield*. Fasc. V. Calc. 1875. 8.

Von den Verfassern:

25. Zu Nr. 3571. Die Statthalter von Aegypten zur Zeit der Chalifen. Von *F. Wüstenfeld*. Zweite Abtheilung. Aus dem 20. Bde. der Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Göttingen 1875. 4.

26. Zu Nr. 3580. Le Congrès des Orientalistes . . . . par *Ch. le Mansois du Prey*. St.-Étienne 1875. 8.

Von der Deutschen Morgenl. Gesellschaft durch Subscription:

27. Zu Nr. 3588. *Abraham Geiger's* nachgelassene Schriften. Herausgegeben von *Ludwig Geiger*. Zweiter Bd. Berlin 1875. Gr. 8.

Von der Verlagsbuchhandlung F. A. Brockhaus:

28. Zu Nr. 3596. Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Von Rabb. Dr. *J. Levy*. Nebst Beiträgen von Prof. Dr. *H. L. Fleischer*. Zweite Lieferung (Bogen 15—28 des ersten Bandes). Dritte Lieferung (Bogen 29—42 des ersten Bandes). Leipzig 1875. 4.

II. Andere Werke.

Von der Batavia'schen Gesellschaft für Künste und Wissenschaften:

3598. Oudheden van Java, op last der Ned. Indische Regering onder toezigt van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen gephotographeerd door *J. van Kinsbergen*. (Sechs grosse Mappen mit photographischen Abbildungen javanischer Alterthümer.)

Von dem Government Central Dépôt, Bombay:

3599. Bombay Sanskrit Series No. XIV. The Vikramâṅkadevacharita, a life of king Vikramâditya . . . composed by his Vidyâpati Bilhaṇa. Edited with an introduction by *George Bühler*. Bombay 1875. 8.
3600. Nyâyakośa or dictionary of the technical terms of the Nyâya Philosophy, by Bhîmâchârya Jhalakîkar. Bombay 1875. 8.

Von Herrn Prof. Georg Bühler:

3601. Zehn Photographien von indischen Inschriften mit handschriftlichen Notizen über die Gegenstände der acht ersten.

Von der Verlagshandlung F. A. Brockhaus:

3602. Das Sonnen- und Siriusjahr der Ramessiden mit dem Geheimniss der Schaltung und das Jahr des Julius Caesar. Von *Carl Riel*. Mit 9 lithogr. Tafeln. Leipzig 1875. Gr. 4.

Vom Verleger:

3603. Der Vetâlapañcaviṅçati oder fünfundzwanzig Erzählungen eines Daemon, erster Theil. Nach Çivadâsa Redaction aus dem Sanskrit übersetzt von Dr. *A. Luber*. I. Abtheilung. Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen. (Sonderabdruck aus dem 25. Jahresbericht des K. K. Staatsgymnasiums zu Görz.). Görz 1875. 8.

Von dem Herausgeber durch Herrn Abbé Martin in Paris:

3604. ܣܘܢܗܕܘܣ ܬܪܝܢܝܬܐ ܕܐܦܣܘܣ vel Secundam Synodum Ephesinam, necnon excerpta, quae praesertim ad eam pertinent, e codd. syriacis mss. in Museo Britannico asservatis primus edidit *Samuel G. F. Perry*. Oxonii 1875. Gr. 8.

Von Herrn Charles Rice in New-York:

3605. Annual Report of the College of Pharmacy in the City of New-York. Forty-fifth Session, and Fourth Annual Report of the Alumni Association, 1875. New-York. 8.

Von den Verfassern, Redacteuren und Herausgebern:

3606. La Perse et les Persans . . . par *le Cte de Croizier*. Paris 1873. 8.
3607. L'Art Khmer. Etude historique sur les monuments de l'ancien Cambodge, avec un aperçu général sur l'Architecture Khmer et une liste complète des monuments explorés, suivi d'un catalogue raisonné du Musée Khmer de Compiègne orné de gravures et d'une carte, par *le Cte de Croizier*. Paris 1875. 8.
3608. Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der Entwicklungsgeschichte des Semitismus, von *A. Sprenger*. Mit einer lithogr. Karte. Bern 1875. 8.
3609. A Report on Sanskrit Mss. in native libraries. By *Râjendralâla Mitra*. Calc. 1875. 8.
3610. Muhammedanische Eschatologie. Nach der Leipziger und der Dresdner Hdschr. zum ersten Male arabisch und deutsch mit Anmerkungen herausgeg. von Dr. *M. Wolff*. Leipzig 1872. Gr. 8.
3611. De formatione quorundam nominum syriacorum. Scr. *Conr. Kessler*. Marpurgi ad Lognnam 1875. 8. (Habilitationsschrift.)
3612. Memorandum on the vernacular languages of India. By *Rob. Cust*. (From the Annual Report of the London Philological Society. 1875.) 8.

3613. Reistochten naar de Geelvinkbaai op Nieuw-Guinea in de Jaren 1869 en 1870 door *C. B. H. von Rosenberg*. Uitgegeven door het Kon. Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië. Met Kaarten en Afbeeldingen. 's Gravenhage 1875. 4.

3614. Avesta, livre sacré des sectateurs de Zoroastre, traduit du texte par *C. de Harlez*. Tome I. Introduction. Vendidâd. Liège 1875. 4.

3615. Die philosophischen und religiösen Anschauungen des Veda in ihrer Entwickelung. Gratulationsschrift zur Eröffnungsfeier der K. K. Universität in Czernowitz. Von *A. Ludwig*. Prag 1875. Gr. 8.

3616. Zur Kypriotischen Münzkunde. Von Dr. *O. Blau*. (Sonderabdruck aus dem V. Bde. der „Numismatischen Zeitschrift" 1873, redig. von Prof. Dr. Joseph Karabacek.)

3617. Rumun Elemek a Magyar Nyelvben. Irta *Edelspacher Antal*. (Különlenyomat a „Nyelvtudományi Közlemények" XII-ik kötetéből.) Budapest 1875. Gr. 8.

3618. Materialy dlja Slav.-Arijskago Korneslova. *S. P. Mikuckago*. (2 Exx.)

3619. Mangal Samâcâr patra (d. h. Evangelische Blätter), monatlich erscheinend in Barvân, einer Stadt des ostindischen Districtes Aligarh, in parallelen Columnen, links Sanskrit, rechts Hindustani; Jahrgang 6, Nr. 1—11, Januar—November 1875. Lithogr. fol.

3620. An Assyrian Grammar, for comparative purposes. By *A. H. Sayce*. London 1872. Kl. 8.

3621. The Languages and Races of Dardistan: by *G. W. Leitner*. With maps by *E. G. Ravenstein* and illustrations. London 1875. Die ersten 8 Seiten. Fol.

3622. Appendix (von Demselben). Discovery of Sculptures at Takht-i-Bahi on the Panjab Frontier. 4 Seiten. Fol.

3623. Sketch Map of Dardistan and neighbouring countries, illustrating a Work by Dr. *G. W. Leitner*. Compiled and autographed by *E. G. Ravenstein*.

3624. Dr. *G. W. Leitner's* Collections. 7 Seiten. 8.

3625. Notices préliminaires sur l'affinité de la langue chinoise avec les langues aryennes et avec les langues dites altaïques par *Maurice Grünwald*. Genève, 1875. 8. (Sonderabdruck aus dem Ban-Zai-Sau.)

3626. Bijdragen tot de ethnologie van Zuid-Celebes door Dr. *B. F. Matthes*. 's Gravenhage 1875. Gr. 8.

3627. Boegineesche Spraakkunst door *B. F. Matthes*. 's Gravenhage en Amsterdam 1875. Gr. 8.

3628. Die Massorah zum Targum Onkelos. Nach Hss. und unter Benutzung von seltenen Ausgaben zum ersten Male edirt und commentirt von Dr. *A. Berliner*. Berlin 1875. 4.

3629. The missing fragment of the latin translation of the fourth book of Ezra, discovered, and edited with an introduction and notes, by *Robert L. Bensly*. Cambridge 1875. Kl. fol. Mit 1 photogr. Facs.

Von Frau Dr. Bleek, Capetown:

3630. A brief account of Bushman folk-lore and other texts. By *W. H. I. Bleek*. Capetown, London, Leipzig 1875. Fol.

Verzeichniss der gegenwärtigen Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in alphabetischer Ordnung.

I.

Ehrenmitglieder.

Herr Dr. O. von Böhtlingk Exc., kaiserl. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker in Jena.
- Dr. B. von Dorn Exc., kaiserl. russ. Geh. Rath und Akademiker in St. Petersburg.
- Dr. Johann Paul Freiherr von Falkenstein Exc., kön. sächs. Staatsminister a. D. und Minister des königl. Hauses in Dresden.
- Dr. H. L. Fleischer, Geh. Hofrath, Prof. d. morgenl. Spr. in Leipzig.

Sir Alex. Grant, Baronet, Principal of the University of Edinburgh.

Herr B. H. Hodgson Esq., B. C. S., in Alderley Grange, Wotton-under-Edge, Gloucestershire.
- Edward William Lane Esq., Privatgelehrter in Worthing, Sussex.
- Dr. F. Max Müller, Professor an der Universität in Oxford, Christ Church.
- J. Muir Esq., D. C. L., late of the Bengal Civil Service, in Edinburgh.
- Dr. Justus Olshausen, Geh. Ober-Regierungsrath in Berlin.
- Graf Prokesch-Osten Exc., k. k. österr. Feldmarschall-Lieutenant u. s. w. in Graz.

Sir Henry C. Rawlinson, Major-General u. s. w. in London.

Herr Dr. R. von Roth, Professor und Oberbibliothekar in Tübingen.
- Baron Mac Guckin de Slane, Mitglied des Instituts u. Prof. d. Arabischen in Paris.
- Whitley Stokes Esq., Secretary of the Legislat. Council of India, in Calcutta.
- Subhi Bey Exc., kais. osman. Reichsrath, früher Minister der frommen Stiftungen, in Constantinopel.
- Joseph Héliodore Garcin de Tassy, Mitglied des Instituts u. Prof. d. Hindustani in Paris.
- Graf Melchior de Vogüé, Mitglied des Instituts, Botschafter der französischen Republik in Wien.

II.

Correspondirende Mitglieder.

Herr Francis Ainsworth Esq., Ehren-Secretär der syrisch-ägyptischen Gesellschaft in London.
- Bābu Rājendra Lāla Mitra in Calcutta.
- Dr. O. Blau, Generalconsul des deutschen Reichs in Odessa.
- P. Botta, franz. Generalconsul in Tripoli di Barbaria.
- Prof. Dr. G. Bühler in Bombay.

Herr Cerutti, kön. ital. Consul in Larnaka auf Cypern.
- Nic. von Chanikof Exc., kais. russ. wirklicher Staatsrath in St. Petersburg, d. Z. in Paris.
- Alexander Cunningham, Major-General, Director of the Archaeological Survey of India.
- R. v. Frähn, kais. russ. Consul in Ancona.
- Dr. J. M. E. Gottwaldt, kais. russ. Staatsrath, Oberbibliothekar an d. Univ. in Kasan.
- Içvara Čandra Vidyâsagara in Calcutta.
- Dr. J. L. Krapf, Missionar a. D. in Kornthal bei Zuffenhausen, Württemberg.
- Oberst William Nassau Lees, LL. D., in London.
- Dr. Lieder, Missionar in Kairo.
- Dr. A. D. Mordtmann in Constantinopel.
- Dr. A. Perron in Paris.
- Lieutenant-Colonel R. Lambert Playfair, Her Majesty's Consul-General in Algeria, in Algier.
- Dr. G. Rosen, Generalconsul des deutschen Reichs in Belgrad.
- Edward E. Salisbury, Vice-Präsident der American. morgenl. Gesellschaft in New-Haven, N.-America.
- Dr. W. G. Schauffler, Missionar in Constantinopel.
- Dr. A. Sprenger, Prof. an d. Univ. Bern, in Wabern bei Bern.
- Edw. Thomas Esq. in London.
- G. K. Tybaldos, Bibliothekar in Athen.
- Dr. Cornelius V. S. Van Dyck, Missionar in Beirut.
- Dr. N. L. Westergaard, Prof. an d. Univ. in Kopenhagen.
- Dr. W. D. Whitney, Secretär und Bibliothekar d. American. morgenl. Gesellschaft in New-Haven, N.-America.
- Dr. J. Wilson, Missionar, Ehrenpräs. d. Asiat. Gesellschaft in Bombay.

III.

Ordentliche Mitglieder [1].

Se. Durchlaucht Friedrich Graf Noer auf Noer bei Gottorp in Schleswig (748).
Se. Hoheit Takoor Giri Prasâda Sinha, Rajah von Bouma, Purgunnah Iglas, Allygurh District (776).
Herr Dr. Aug. Ahlquist, Prof. in Helsingfors (589).
- Dr. W. Ahlwardt, Prof. d. morgenl. Spr. in Greifswald (578).
- Michele Amari, Senator des Königr. Italien und Professor in Florenz (814).
- Ludolf Annecke in Magdeburg (825).
- Antonin, Archimandrit und Vorsteher der russischen Mission in Jerusalem (772).
- G. W. Arras, Director der Handelsschule in Bautzen (494).
- Dr. Joh. Auer, Prof. am akadem. Gymnasium in Wien (883).
- Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (597).
- Dr. Th. Aufrecht, Prof. an der Univ. in Bonn (522).
- Freiherr Alex. v. Bach Exc. in Rom (636).
- Dr. Wilhelm Bacher in Breslau (894).
- Dr. O. Bardenhewer in Cöln a. Rh. (809).
- Dr. Jacob Barth, Docent am Rabbiner-Seminar in Berlin (835).
- Max Bastelberger, Lieutenant im k. bayer. I. Artillerie-Regiment in München (786).
- Dr. A. Bastian, Professor an d. Univ. in Berlin (560).
- Lic. Dr. Wolf Graf von Baudissin, Docent an d. Univ. in Leipzig (704).

[1]) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II. S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr Dr. Gust. Baur, Consistorialrath, Prof. und Universitätsprediger in Leipzig (288).
- J. Beames, Bengal Civil Service, in Balasore, Bengal (732).
- Dr. H. Beck, Cadetten-Gouverneur in Bensberg bei Cöln a. Rh. (460).
- G. Behrmann, Pastor in Kiel (793).
- Dr. Ferd. Benary, Prof. an d. Univ. in Berlin (140).
- Benedetti, Salvator De, Prof. d. hebr. Sprache an d. Universität in Pisa (811).
- Dr. Theod. Benfey, Prof. an der Univ. in Göttingen (362).
- R. L. Bensly, M. A., Hebrew Lecturer, Gonville and Caius College in Cambridge (498).
- Adolphe Bergé Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath, Präsident der kaukas. archäolog. Gesellschaft in Tiflis (637).
- Dr. Ernst Ritter von Bergmann, Amanuensis am k. k. Antiken-Cabinet in Wien (713).
- Aug. Bernus, Pfarrer in Ormont-dessus par Aigle, Schweiz (785).
- Dr. E. Bertheau, Hofrath u. Prof. d. morgenl. Spr. in Göttingen (12).
- Rev. Dr. James Bewglass in Wakefield (526).
- Dr. A. Bezzenberger, Docent an der Univ. in Göttingen (801).
- Dr. Gust. Bickell, Prof. an der Universität in Innsbruck (573).
- Freiherr von Biedermann, königl. sächs. General-Major z. D. auf Niederforchheim, K. Sachsen (189).
- Rev. John Birrell, A. M., Professor an d. Universität in St. Andrews (489).
- Dr. Heinr. Joh. Blochmann, Assistant-Professor an d. Calcutta-Madrassa u. Secretär d. Asiat. Gesellsch. v. Bengalen, in Calcutta (754).
- Dr. Eduard Böhl, Prof. d. Theol. in Wien (579).
- M. Agénor Boissier in Genf (747).
- Dr. F. R. Th. Boelcke, Licentiat d. Theol., ord. Lehrer an der Sophien-Realschule in Berlin (493).
- Dr. Fr. Bollensen, Prof. a. D. in Witzenhausen an d. Werra (133).
- M. Fredrik Brag, Adjunct an d. Univ. in Lund (441).
- Dr. Edw. Brandes, Cand. phil. in Kopenhagen (764).
- Dr. Heinrich R. C. Brandes, Professor an der Univers. in Leipzig (849).
- Rev. Charles H. Brigham, Professor in the Meadville Theological Seminary, in Ann Arbor, Michigan (850).
- Dr. Ebbe Gustav Bring, Bischof von Linköpingsstift in Linköping (750).
- Rvd. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary, New York (725).
- J. P. Broch, Prof. der semit. Sprachen in Christiania (407).
- Dr. Herm. Brockhaus, Geh. Hofrath, Prof. der ostasiat. Sprachen in Leipzig (34).
- Dr. H. Brugsch, Prof. an d. Univ. in Göttingen (276).
- Dr. Adolf Brüll in Frankfurt a. M. (769).
- Dr. Nehem. Brüll, Rabbiner in Frankfurt a. M. (727).
- Salom. Buber, Litterat in Lemberg (430).
- Baron Guido Cali, Attaché d. k. k. österreich-ungar. Gesandtschaft in Teheran (822).
- Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (148).
- David Castelli, Privatlehrer in Pisa (812).
- D. Henriques de Castro, Mz., Mitglied der königl. archäolog. Gesellschaft in Amsterdam (596).
- F. Chance, M. A., Trinity College in Cambridge (722).
- Dr. D. A. Chwolson, Prof. d. hebr. Spr. u. Litteratur an der Univers. in St. Petersburg (292).
- Hyde Clarke Esq., Mitglied des Anthropolog. Instituts in London (601).
- Dr. W. Clemm, Professor an d. Univ. in Giessen (759).
- Albert Cohn, Président du Comité Consistorial in Paris (395).
- Dr. Domenicus Comparetti, Prof. der griech. Sprache an der königl. Univers. in Florenz (615).

Herr Dr. Carl H. Cornill aus Frankfurt a. M., d. Z. in Leipzig (885).
- Edw. Byles Cowell, Professor d. Sanskrit an d. Universität Cambridge (410).
- Rev. Dr. Mich. John Cramer, Ministerresident der Verein. Staaten von Nord-Amerika in Kopenhagen (695).
- Dr. Georg Curtius, Prof. d. class. Philologie an d. Univ. in Leipzig (530).
- Robert N. Cust, Barrister-at-law, late Indian Civil Service, in London (844).
- Rev. Dr. Benj. Davies, Prof. am Regent-Park-College in London (496).
- Dr. Ernst Georg Wilh. Deecke in Strassburg (742).
- Dr. Berth. Delbrück, Prof. an d. Univ. in Jena (753).
- Dr. F. Delitzsch, Prof. d. Theologie an d. Univ. in Leipzig (135).
- Dr. Hartwig Derenbourg, Buchhändler in Paris (666).
- Dr. Ludw. Diestel, Prof. d. Theol. in Tübingen (481).
- Dr. F. H. Dieterici, Prof. der arab. Litt. in Berlin (22).
- Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. in Berlin (260).
- Dr. Otto Donner, Docent f. Sanskrit u. vergl. Sprachforschung a. d. Univ. in Helsingfors (654).
- Dr. R. P. A. Dozy, Prof. d. Gesch. an d. Univ. in Leiden (103).
- Sam. R. Driver, Fellow of New College in Oxford (858).
- Dr. Johannes Dümichen, Professor an d. Univ. in Strassburg (708).
- Dr. Georg Moritz Ebers, Professor an d. Univ. in Leipzig (562).
- Anton von Gyurki Edelspacher in Budapest (767).
- Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh (763).
- Arthur M. Elliot, stud. or. in München (851).
- Dr. Karl Eneberg, Docent der morgenl. Spr. an der Univ. in Helsingfors (863).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith (641).
- Dr. Julius Euting, Bibliothekar d. Univ.-Bibliothek in Strassburg (614).
- Edward B. Evans, Professor an der Staatsuniversität in Michigan (842).
- Dr. Fredrik A. Fehr, Docent des Hebr. an der Univ. in Upsala (864).
- C. Feindel, Dragomanats-Eleve bei der K. Deutschen Gesandtschaft in Peking (836).
- Dr. Winand Fell, Religionslehrer am Marzellen-Gymnasium in Cöln a. Rh. (703).
- Dr. Floeckner, Gymnasialreligionslehrer in Beuthen (800).
- Jules Fonrobert, Fabrikbesitzer in Berlin (784).
- Ernst Frenkel, stud. th. et phil. in Halle a. S. (859).
- H. G. C. von der Gabelentz, Regierungsassessor in Dresden (582).
- Dr. Charles Gainer in Oxford (631).
- Gustave Garrez in Paris (627).
- Lucien Gautier, Cand. theol. aus Genf, d. Z. in Leipzig (872).
- Hermann Gies, Stud. or. in Leipzig (760).
- F. Giesebrecht, Cand. theol. in Halle a. S. (877).
- Dr. J. Gildemeister, Prof. der morgenl. Spr. an d. Univ. in Bonn (20).
- Rev. Dr. Ginsburg in Liverpool (718).
- Wladimir Girgas, Prof. d. Arabischen bei der orient. Facultät in St. Petersburg (775).
- M. J. de Goeje, Interpres legati Warneriani und Prof. in Leiden (609).
- Dr. W. Goeke in Diedenhofen (706).
- Dr. Paul Goldschmidt in Ceylon (846).
- Dr. Siegfried Goldschmidt, Professor an d. Univ. in Strassburg (693).
- Dr. Ignaz Goldziher, Docent an d. Univ. und Secretär der israelit. Cultusgemeinde in Budapest (758).
- Dr. R. A. Gosche, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Halle (184).
- Rev. Dr. F. W. Gotch in Bristol (525).
- Dr. Heinrich Gottlieb, Landesadvocat in Lemberg (770).
- Wasili Grigorief Exc., kaiserl. russ. wirkl. Staatsrath u. Prof. der Gesch. d. Orients an d. Univ. in St. Petersburg (683).
- Dr. Julius Grill, Diakonus in Calw, Württemberg (780).

Herr Lic. Dr. B. K. Grossmann, Superintendent in Grimma (67).
- Dr. Max Grünbaum in München (459).
- Dr. Max Th. Grünert in Leipzig (873).
- Moritz Grünwald in Paris (839).
- Ignazio Guidi, Custos des Münzcabinets der Vaticana in Rom (819).
- Jonas Gurland, Collegienassessor und Inspector des Lehrerinstituts in Schitomir (771).
- Dr. Herm. Alfr. von Gutschmid, Prof. an der Univ. in Königsberg (367).
- Dr. Th. Haarbrücker, Professor an d. Univers. und Rector der Victoriaschule in Berlin (49).
- Dr. Julius Caesar Haentzsche in Dresden (595).
- Dr. Aaron Hahn, Rabbiner in New-York (734).
- S. J. Halberstam, Kaufmann in Bielitz (551).
- J. Halévy in Paris (845).
- Anton Freiherr von Hammer, Hof- und Ministerialrath in Wien (397).
- Dr. B. von Haneberg, Bischof von Speyer (77).
- Reimer Hansen, Stud. phil. in Kiel (866).
- Dr. Alb. Harkavy, Professor d. Gesch. d. Orients an d. Univ. in St. Petersburg (676).
- Dr. G. Ch. A. von Harless, Reichsrath und Präsident des evang. Oberconsistoriums in München (241).
- Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen (881).
- Dr. Martin Hartmann, Dragomanats-Eleve bei dem k. Deutschen Consulat in Constantinopel (802).
- Dr. M. Haug, Prof. an d. Univ. in München (349).
- Dr. M. Heidenheim, theol. Mitglied des königl. College in London, d. Z. in Zürich (570).
- G. Hemeling, Lehrer an der höhern Bürgerschule in Solingen (792).
- Chr. Hermansen, Prof. d. Theol. in Kopenhagen (486).
- Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle (359).
- Dr. K. A. Hille, Arzt am königl. Krankenstift in Dresden (274).
- K. Himly, Dolmetscher des deutschen Reichs-Consulats in Shanghai (567).
- Dr. F. Himpel, Prof. d. Theol. in Tübingen (458).
- Val. Hintner, Professor am Akad. Gymnasium in Wien (806).
- Dr. A. Hoefer, Prof. an d. Univ. in Greifswald (128).
- Lic. C. Hoffmann, Pastor in Frauendorf bei Stettin (876).
- Dr. Georg Hoffmann, Professor an d. Univ. in Kiel (643).
- Dr. Karl Hoffmann, Realschullehrer in Arnstadt (534).
- Dr. J. Ch. K. von Hofmann, Prof. d. Theol. in Erlangen (320).
- Chr. A. Holmboe, Prof. d. morgenl. Spr. in Christiania (214).
- Friedrich Hommel, Stud. philol. in Leipzig (841).
- Dr. F. A. Rudolf Hörnle, Donnington Rectory, Ledbury, Herefordshire (818).
- Dr. H. Hübschmann, Docent an der Univ. in Leipzig (779).
- Dr. Hülsen, Oberlehrer am königl. Gymnasium zu Charlottenburg (783).
- Dr. Rudolph Armin Humann, Lic. d. Theol., Pfarrer in Hildburghausen (642).
- Dr. Hermann Jacobi, Docent an der Univ. in Bonn (791).
- Dr. G. Jahn, Oberlehrer am Cöln. Gymn. in Berlin (820).
- Dr. Franz Johaentgen, Docent an d. Univ. in Berlin (549).
- Dr. Julius Jolly, Docent an d. Univ. in Würzburg (815).
- Dr. P. de Jong, Prof. d. morgenl. Sprachen an d. Univ. in Utrecht (427).
- Dr. B. Jülg, Prof. d. klassischen Philologie u. Litteratur und Director des philol. Seminars an d. Univ. in Innsbruck (149).
- Dr. Ferd. Justi, Prof. an d. Univ. in Marburg (561).
- Dr. Abr. Wilh. Theod. Juynboll, Professor der niederländisch-ostindischen Sprachen in Delft (592).
- Dr. S. J. Kämpf, Prof. an der Universität in Prag (765).

Herr Dr. Adolf Kamphausen, Professor an der evangel.-theol. Facultät in Bonn (462).
- Dr. Simon Kanitz in Lugos, Ungarn (698).
- Dr. Joseph Karabacek, Professor an d. Univ. in Wien (651).
- Dr. Fr. Kaulen, Prof. an d. Univers. in Bonn (500).
- Dr. Emil Kautzsch, Kirchenrath, Prof. an der Univ. in Basel (621).
- Dr. Camillo Kellner, Oberlehrer am königl. Gymn. in Zwickau (709).
- Dr. Conrad Kessler, Repetent des theol. Seminars und Docent an d. Univ. in Marburg (875).
- Rev. Gustavus Kleme, Pastor und Lehrer am College in San Francisco (874).
- Dr. H. Kiepert, Prof. an d. Univ. in Berlin (218).
- Rev. T. L. Kingsbury, M. A., Easton Royal, Pewsey (727).
- R. Kirchheim in Frankfurt a. M. (504).
- Dr. Johannes Klatt, Assistent an der königl. Bibliothek in Berlin (878).
- Lic. Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theologie in Berlin (495).
- Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Prof. d. Theologie in Kiel (741).
- Adolph Wilh. Koch, Professor in Schaffhausen (688).
- Dr. A. Köhler, Prof. d. Theol. in Erlangen (619).
- Dr. Kaufmann Kohler, Rabbiner der Sinai-Gemeinde in Chicago, Illinois (723).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest (656).
- Dr. Alexander Kohut, Oberrabbiner in Fünfkirchen, Ungarn (657).
- Dr. J. König, Prof. d. A. T. Literatur in Freiburg im Breisgau (665).
- Dr. Cajetan Kossowicz, Prof. des Sanskrit an d. Universität in St. Petersburg (669).
- Gottlob Adolf Krause, Privatgelehrter in Leipzig (821).
- Dr. Rudolf Krause, prakt. Arzt in Hamburg (728).
- Dr. Ludolf Krehl, Prof. an d. Univ. und Oberbibliothekar in Leipzig (164).
- Dr. Alfr. von Kremer, Hof- und Ministerialrath im k. u. k. Ministerium des Aeussern in Wien (326).
- Dr. Mich. Jos. Krüger, Domherr in Frauenburg (434).
- Dr. Abr. Kuenen, Prof. d. Theol. in Leiden (327).
- Prof. Dr. A. Kuhn, Director d. Cölnischen Gymnasiums in Berlin (137).
- Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in Heidelberg (712).
- Dr. E. Kurz, Gymnasiallehrer in Burgdorf, Cant. Bern (761).
- Graf Géza Kuun von Osdola in Budapest (696).
- Dr. Paul de Lagarde, Prof. an der Univ. in Göttingen (867).
- W. Lagus, Professor in Helsingfors (691).
- Dr. J. P. N. Land, Prof. in Leiden (464).
- Dr. W. Landau, Oberrabbiner in Dresden (412).
- Dr. S. Landauer, Docent an der Univ. in Strassburg (882).
- Fausto Lasinio, Prof. der semit. Sprachen an der Univers. in Florenz (605).
- Dr. Ch. Lassen, Prof. d. Sanskrit-Litteratur in Bonn (97).
- Prof. Dr. Franz Joseph Lauth, Akademiker in München (717).
- Dr. S. Lefmann, Prof. an der Univ. in Heidelberg (868).
- Dr. John M. Leonard, Professor of Greek and Comparative Philology in the State University of Missouri, Columbia, Boone Co., Mo., N.-America (733).
- Dr. C. R. Lepsius, Geh. Regierungsrath, Oberbibliothekar und Prof. an d. Univ. in Berlin (199).
- Dr. Julius Ley, Gymnasialprofessor in Saarbrücken (795).
- Jacob Lickel, Evangel. Pfarrer in Wingersheim bei Truchtersheim, Unter-Elsass (679).
- Rev. J. B. Lightfoot, D. D., Hulsean Professor of Divinity in Cambridge (647).
- Giacomo Lignana, Professor der morgenl. Spr. in Rom (555).

Herr Dr. H. G. Lindgrén, Prof. in Upsala (689).
- Dr. J. Löbe, Pfarrer in Rasephas bei Altenburg (32).
- Dr. L. Loewe, Seminardirector, Examinator der morgenl. Sprachen im Royal College of Preceptors in Broadstairs, Kent (501).
- Dr. Otto Loth, Prof. an d. Univ. in Leipzig (671).
- Jacob Lütsch, Stud. orient. in St. Petersburg (865).
- A. Lützenkirchen, Stud. orient. in Leipzig (870).
- Charles Mac Douall, Prof. in Belfast (435).
- Dr. E. I. Magnus, Prof. an d. Univ. in Breslau (209).
- Abbé P. Martin, Chapelain de Ste. Geneviève in Paris (782).
- Dr. Adam Martinet, Prof. der Exegese u. d. morgenl. Sprachen an dem Lyceum in Bamberg (394).
- Dr. M. Marx, Lehrer in Gleiwitz (569).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft in 's Hertogenbosch (270).
- Dr. jur. u. phil. Aurel Mayr, Prof. a. d. Univ. in Budapest (860).
- Dr. A. F. Mehren, Prof. der semit. Sprachen in Kopenhagen (240).
- Dr. A. Merx, Professor d. Theologie in Heidelberg (537).
- Dr. Ed. Meyer in Constantinopel (808).
- Dr. Leo Meyer, k. russ. Staatsrath und Prof. in Dorpat (724).
- Dr. Friedr. Munzer, Professor in Augsburg (604).
- Dr. J. P. Minayeff, Professor an der Univ. in St. Petersburg (630).
- Paul von Moellendorf in Canton (690).
- Dr. Georg Moesinger, Prof. des A. Bundes und der orient. Sprachen in Salzburg (686).
- Dr. H. Fr. Mögling, Pfarrer in Esslingen (524).
- Dr. J. H. Mordtmann in Hamburg (807).
- Anton Muchlinsky, Prof. emerit. in Warschau (646).
- Dr. Ferd. Mühlau, Staatr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (565).

Sir William Muir, Dr., K. C. S. I. and Lieutenant-Governor N. W. P. in Allahabad (437).

Herr Dr. Aug. Müller, Professor an d. Univ. in Halle (662).
- Dr. Dav. H. Müller in Berlin (824).
- Dr. Ed. Müller in Berlin (834).
- Thomas C. Murray in New York (852).
- Dr. Abr. Nager, Rabbiner in Wronke (584).
- Dr. G. H. F. Nesselmann, Prof. an d. Univ. in Königsberg (374).
- Dr. Eberh. Nestle, Cand. theol. in Tübingen (805).
- Dr. B. Netzler, Vicar in Ostbevern (833).
- Dr. J. J. Neubürger, Rabbiner in Fürth (766).
- Dr. John Nicholson in Penrith, England (360).
- Dr. George Karel Nieman, Professor in Delft (547).
- Dr. Friedrich Nippold, Professor d. Theol. in Bern (594).
- Dr. Nicolau Nitzulescu in Bukarest (673).
- Dr. Theod. Nöldeke, Prof. d. morgenl. Spr. in Strassburg (453).
- J. Th. Nordling, Acad. Adjunctus in Upsala (523).
- Dr. Geo. Wilh. Nottebohm in Berlin (730).
- Dr. Nowack, Lic. theol. in Berlin (853).
- J. W. Nutt, M. A., Sublibrarian of the Bodleian Library in Oxford (739).
- Dr. Johannes Oberdick, Gymnasial-Director in Glatz (628).
- Dr. A. Oblasinski in Leipzig (838).
- Dr. Julius Oppert, Prof. am Collége de France in Paris (602).
- Dr. Conrad von Orelli, Professor an d. Univers. in Basel (707).
- Dr. Georg Orterer in Schweinfurt (856).
- August Palm, Cand. min. und Repetent in Tübingen (794).
- Prof. E. H. Palmer, A. M., in Cambridge (701).
- Georg Pantazides, Stud. or. in Leipzig (826).

Herr Kerope Patkanian Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Professor an d. Univ. in St. Petersburg (564).
- Dr. Joseph Perles, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in München (540).
- Prof. Dr. W. Pertsch, Bibliothekar in Gotha (328).
- Dr. August Petermann in Gotha (421).
- Dr. H. Petermann, Prof. an d. Univ. in Berlin (95).
- Peter Peterson, Professor d. Sanskrit in Bombay (789).
- Dr. Petr, Prof. der alttestamentl. Exegese an d. Univ. in Prag (388).
- Dr. Friedr. Wilh. Mart. Philippi, Professor an d. Univ. in Rostock (699).
- Rev. Geo. Phillipps, D. D., President of Queen's College in Cambridge (720).
- Dr. Richard Pischel, Prof. an der Univ. in Kiel (796).
- Georg U. Pope, D. D., in Bangalore (649).
- Dr. A. F. Pott, Prof. d. allgem. Sprachwissenschaft in Halle (4).
- Dr. Geo. Fr. Franz Praetorius, Docent an d. Universität in Berlin (685).
- Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn (644).
- M. S. Rabener, Directionsleiter an der israelit. deutsch-rumänischen Central-Hauptschule und Director des Neuschotz'schen Waiseninstituts in Jassy (797).
- Dr. Wilhelm Radloff, Prof. in Kasan (635).
- Dr. G. M. Redslob, Prof. d. bibl. Philologie an d. akadem. Gymnasium in Hamburg (60).
- Dr. Th. M. Redslob, Custos der königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg (884).
- Lic. Dr. Reinicke, Inspector des k. Domcandidatenstifts und Domhilfsprediger in Berlin (871).
- Dr. Simon Reinisch, Professor a. d. Universität in Wien (479).
- Dr. Lorenz Reinke, Privatgelehrter und Rittergutsbesitzer auf Langförden im Grossherzogth. Oldenburg (510).
- Dr. E. Renan, Mitglied des Instituts in Paris (433).
- Dr. F. H. Reusch, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (529).
- Dr. E. Reuss, Prof. d. Theol. in Strassburg (21).
- Dr. E. Riehm, Prof. d. Theol. in Halle (612).
- H. W. Christ. Rittershausen, stud. philol. in Leiden (854).
- Dr. Joh. Roediger, Bibliothekar an d. Univ.-Bibliothek in Breslau (743).
- Dr. Albert Rohr, Docent an der Univ. in Bern (857).
- Dr. R. Röhricht, Lic. d. Theologie und Gymnasial-Oberlehrer in Berlin (616).
- Baron Victor von Rosen, Docent an d. Universität in St. Petersburg (757).
- Dr. R. Rost, Oberbibliothekar am India Office in London (152).
- Dr. theol. Moritz Rothe, Pastor primarius an d. St. Ansgarii-Kirche in Bremen (617).
- Friedrich von Rougemont, Staatsrath in Neufchatel (554).
- Dr. Franz Rühl, Prof. an der Univ. in Dorpat (880).
- Dr. Victor Ryssel, Oberlehrer am Nicolai-Gymnasium in Leipzig (869).
- Dr. Ed. Sachau, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Wien (660).
- Lic. Dr. Hugo Sachsse in Berlin (837).
- Mag. Karl Salemann, Docent an der Univ. in St. Petersburg (773).
- Dr. Carl Sandreczki in Passau (559).
- Archibald Henry Sayce, B. A., Fellow of Queen's College in Oxford (762).
- Dr. A. F. Baron von Schack, grossherzogl. mecklenburg.-schwerin. Legationsrath und Kammerherr, in München (322).
- Ritter Ignaz von Schäffer, k. u. k. österreich.-ungar. Generalconsul in Jedo (372).
- Muhammed Schahtachtili in Paris (778).
- Celestino Schiaparelli, Ministerialrath im k. ital. Ministerium d. öffentlichen Arbeiten in Florenz (777).

Herr Dr. Ant. von Schiefner Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (287).
- Dr. Emil Schlagintweit, Assessor in Kitzingen (626).
- O. M. Freiherr von Schlechta-Wssehrd, k. k. Hofrath, in Constantinopel (272).
- Schlichenmaier, Stud. theol. et or. in Tübingen (886).
- Dr. Konstantin Schlottmann, Prof. d. Theol. in Halle (346).
- Dr. Ferd. Schmidt, Rector der höhern Lehranstalt in Gevelsberg, Westfalen (702).
- Lic. Dr. Wold. Schmidt, Prof. d. Theol. an d. Univers. in Leipzig (620).
- Dr. A. Schmölders, Prof. an d. Univ. in Breslau (39).
- Dr. Leo Schneedorfer, Bibliothekar in Hohenfurt (862).
- Erich von Schönberg auf Herzogswalde, Kgr. Sachsen (289).
- Dr. W. Schott, Professor an d. Universität in Berlin (816).
- Dr. Eberhard Schrader, Kirchenrath, Prof. an der Univ. in Berlin (655).
- Dr. Paul Schröder, Dolmetscher bei der kais. deutsch. Botschaft in Constantinopel (700).
- Dr. Fr. Schröring, Gymnasiallehrer in Wismar (306).
- Lic. Dr. Robert Schröter in Breslau (729).
- Dr. Schultz, Prof. in Paderborn (706).
- Dr. Martin Schultze, Rector der höhern Töchterschule in Cüstrin (790).
- Dr. G. Schwetschke in Halle (73).
- Emile Senart in Paris (681).
- Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
- Dr. K. Siegfried, Prof. der Theologie in Jena (632).
- Dr. Leo Silberstein, Oberlehrer an d. israelit. Schule in Frankfurt a. M. (368).
- J. P. Six in Amsterdam (599).
- Lic. Dr. Rudolf Smend, Docent an der Univ. in Halle (843).
- Dr. R. Payne Smith, Dean of Canterbury (756).
- W. S. Smith, Professor an d. Universität in Aberdeen, Schottland (787).
- Dr. Alb. Socin, Professor an d. Univers. in Basel (661).
- Arthur Frhr. von Soden, k. württemb. Lieutenant a. D. in Tübingen (848).
- Dr. Fr. de Sola Mendes in London (803).
- Dr. J. G. Sommer, Prof. d. Theol. in Königsberg (303).
- Domh. Dr. Karl Somogyi in Budapest (731).
- Dr. F. Spiegel, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Erlangen (50).
- Dr. Wilhelm Spitta, Oberbibliothekar der Vicekönigl. Bibliothek in Cairo (813).
- Dr. Samuel Spitzer, Ober-Rabbiner in Essek (798).
- Spoerlein, Pastor in Antwerpen (532).
- Dr. Bernhard Stade, Prof. der Theologie in Giessen (831).
- R. Steck, Prediger an d. reformirten Gemeinde in Dresden (698).
- Dr. Heinr. Steiner, Professor d. Theologie in Zürich (640).
- P. Placidus Steininger, Prof. des Bibelstudiums in der Benediktiner-Abtei Admont (861).
- Dr. J. H. W. Steinnordh, Consistorialrath in Linköping (447).
- Dr. M. Steinschneider, Schuldirigent in Berlin (175).
- Dr. H. Steinthal, Prof. der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität in Berlin (424).
- Dr. A. F. Stenzler, Prof. an d. Univ. in Breslau (41).
- Dr. Lud. von Stephani Exc., k. russ. wirkl. Staatsrath u. Akademiker in St. Petersburg (63).
- Dr. J. G. Stickel, Geh. Hofrath, Prof. d. morgenl. Sprachen in Jena (44).
- G. Stier, Director des Franciseums in Zerbst (364).
- E. Rob. Stigeler in Aarau (746).
- J. J. Straumann, Pfarrvicar in Sion (810).
- Dr. F. A. Strauss, Superintendent u. königl. Hofprediger in Potsdam (295).

Herr Lic. Otto Strauss, Superintendent u. Pfarrer an der Sophienkirche in Berlin (506).
- Victor von Strauss und Torney Exc., wirkl. Geh. Rath in Dresden (719).
- Dr. Theodor Stromer in Berlin (829).
- Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (568).
- C. Ch. Tauchnitz, Buchhändler in Leipzig (238).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an d. Univ. in Pisa (444).
- T. Theodores, Prof. der morgenl. Sprachen an Owen's College in Manchester (624).
- F. Theremin, Pastor in Vandoeuvres (389).
- Dr. G. Thibaut, Prof. des Sanskrit in Benares (781).
- Dr. C. P. Thiele, Professor der Theologie am Seminar der Remonstranten in Leiden (847).
- Dr. H. Thorbecke, Professor an d. Univ. in Heidelberg (693).
- W. von Tiesenhausen, k. russ. Staatsrath in Warschau (262).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Därstetten, Canton Bern (755).
- Dr. E. Trumpp, Professor an der Univ. in München (403).
- Dr. F. M. Tzschirner, Privatgelehrter in Leipzig (282).
- Dr. C. W. F. Uhde, Prof. u. Medicinalrath in Braunschweig (291).
- C. E. von Ujfalvy, Professor in Paris (855).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (Mähren) (650).
- Dr. Stephen M. Vail, Consul der Verein. Staaten in Ludwigshafen (828).
- J. J. Ph. Valeton, Prof. d. morgenl. Spr. in Groningen (130).
- Herm. Vámbéry, Prof. an d. Univ. in Budapest (672).
- J. C. W. Vatke, Prof. an d. Univ. in Berlin (173).
- Dr. Wilh. Volck, Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (536).
- Dr. Marinus Ant. Gysb. Vorstman, emer. Prediger in Gouda (345).
- G. Vortmann, General-Secretär der Azienda assicuratrice in Triest (243).
- Dr. J. A. Vullers, Geh. Studienrath, Prof. d. morgenl. Spr. in Giessen (386).
- Rev. A. William Watkins, M. A., Kings College, London (827).
- Dr. A. Weber, Professor an d. Univ. in Berlin (193).
- Dr. G. Weil, Professor d. morgenl. Spr. an der Univ. in Heidelberg (28).
- Duncan H. Weir, Professor in Edinburgh (375).
- Dr. J. B. Weiss, Professor d. Geschichte a. d. Univ. in Graz (613).
- Weljaminov-Sernov Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (539).
- Dr. Julius Wellhausen, Prof. der Theol. in Greifswald (832).
- Dr. Joseph Werner in Frankfurt a. M. (600).
- Lic. H. Weser, deutscher Pfarrer in Jerusalem (799).
- Dr. J. G. Wetzstein, kön. preuss. Consul a. D. in Berlin (47).
- Rev. Dr. William Wickes in Leipzig (684).
- F. W. E. Wiedfeldt, Prediger in Kuhfelde bei Salzwedel (404).
- Dr. K. Wieseler, Prof. d. Theol. in Greifswald (106).
- Dr. Eug. Wilhelm, Gymnasiallehrer in Eisenach (744).
- Monier Williams, Professor des Sanskrit an der Univ. in Oxford (629).
- Dr. W. O. Ernst Windisch, Professor an d. Univ. in Strassburg (737).
- Fürst Ernst zu Windisch-Grätz, k. k. Oberst in Graz (680).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
- Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer in Rottweil (29).
- Rev. Charles H. H. Wright, M. A., in Belfast (553).
- William Wright, D. D., LL. D., Prof. des Arabischen in Cambridge, Queen's College (284).
- W. Aldis Wright, B. A., in Cambridge, Trinity College (556).
- Dr. Carl Aug. Wünsche, Oberlehrer an d. Rathstöchterschule in Dresden (639).
- Dr. H. F. Wüstenfeld, Professor und Bibliothekar an d. Univ. in Göttingen (13).
- Dr. H. F. Wuttke, Professor d. histor. Hülfswissenschaften in Leipzig (118).

Herr Dr. A. Zehme in Frankfurt a. O. (269).
- „ Dr. J. Th. Zenker, Privatgelehrter in Leipzig (59).
- „ Dr. C. F. Zimmermann, Rector des Gymnasiums in Basel (774).
- „ Dr. Joseph Zingerle, Prof. des A. B. in Trient (687).
- „ Dr. Pius Zingerle, Subprior des Benedictinerstiftes Marienberg, Tirol (271).
- „ Dr. Herm. Zschokke, k. k. Hofkaplan und Professor an der Univ. in Wien (714).
- „ Dr. L. Zunz, Seminardirector in Berlin (70).
- „ Jul. Ritter von Zwiedinek-Südenhorst, k. u. k. österreich.-ungar. Generalconsul in Beirut (751).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

Das Heine-Veitel-Ephraim'sche Beth ha-Midrasch in Berlin.
Die Stadtbibliothek in Hamburg.
„ Bodleiana in Oxford.
„ Universitäts-Bibliothek in Leipzig.
„ Kaiserl. Landes- und Universitäts-Bibliothek in Strassburg.
„ Fürstlich Hohenzollern'sche Hofbibliothek in Sigmaringen.
„ Universitäts-Bibliothek in Giessen.
Das Rabbiner-Seminar in Berlin.
The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay.
Die Universitäts-Bibliothek in Utrecht.
Die Königl. Bibliothek in Berlin.

Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch stehen.

1. Das Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
2. Die Gesellschaft der Wissenschaften in Beirut.
3. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
4. Die Royal Asiatic Society in Bombay.
5. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
6. Die Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
7. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
8. Der historische Verein für Steiermark in Graz.
9. Das Koninklijk Instituut voor Taal- Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
10. Das Curatorium der Universität in Leiden.
11. Die Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London.
12. Die Royal Geographical Society in London.
13. Die British and Foreign Bible Society in London.
14. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
15. Die American Oriental Society in New-Haven.
16. Die Société Asiatique in Paris.
17. Die Société de Géographie in Paris.
18. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
19. Die Kais. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
20. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
21. Die Smithsonian Institution in Washington.
22. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien.

Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I—XXIX. Band. 1846—75. 368 *M.* — (I. 8 *M.* II—XXI. à 12 *M.* XXII—XXIX. à 15 *M.*)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 *M.* (1845. 2 *M.* — 1846. 3 *M.*)

——————— Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 4 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.*)

——————— Register zum XI.—XX. Band. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Da von Bd. 1—7. 9—18 der Zeitschrift nur noch eine geringe Anzahl von Exemplaren vorhanden ist, können diese nur noch zu dem vollen Ladenpreis (12 *M.*) abgegeben werden. Band 8 und 19 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesammten Zeitschrift, und zwar auch diese nur noch zum vollen Ladenpreis (à 12 *M.*). Einzelne Jahrgänge oder Hefte der zweiten Serie (Bd. XXI ff.) werden an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen unmittelbar von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben.

——————— Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1861, von Dr. *Rich. Gosche.* 8. 1868. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——————— Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich. Gosche.* Heft I. 8. 1871. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1859. 8. 19 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 14 *M.* 25 *Pf.*)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *F. Windischmann.* 1857. (Da diese Nummer bis auf wenige Exemplare vergriffen ist, so kann sie nicht mehr einzeln abgegeben werden, sondern nur mit dem ganzen Bande.)

Nr. 2. Al Kindî genannt „der Philosoph der Araber". Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *Gst. Flügel.* 1857. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Die fünf Gâthâs oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug.* 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *A. Weber.* 1858. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur. Von *Rich. Adlb. Lipsius.* 1859. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. II. Band (in 5 Nummern). 1862. 8. 30 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 22 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit *Ant. d'Abbadie.* 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 2. Die fünf Gâthâs des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug.* 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-din Kâsim Ibn Kutlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *Gst. Flügel.* 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *Gst. Flügel.* 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *Hm. Brockhaus.* 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

—————— III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz.* 1. Heft. Text. 1864. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. —— 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger.* 1. Heft. 1864. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Adf. F. Stenzler.* I. Âçvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

—————— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 25 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 18 *M.* 90 *Pf.*)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Adf. F. Stenzler.* I. Âçvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 2. Çântanava's Phiṭsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn.* 1866. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie u. Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *Alx. Kohut.* 1866. 2 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *E. Meier*. 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *Hm. Brockhaus*. 1866. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)

——— V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 37 *M.* 10 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 27 *M.* 85 *Pf.*)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transscription der Genesis mit einer Beilage von *A. Petermann*. 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*)

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler von *O. Blau*. 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber das Saptaçatakam des Hâla von *Albr. Weber*. 1870. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten herausgeg. von Rabb. Dr. *Sam. Kohn*. 1876. 12 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 9 *M.*)

——— VI. Band. No. 1. Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515, texte et traduction par M. l'abbé *P. Martin*. 8. 1876. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von Dr. *Ferd. Wüstenfeld*. 1854. 4. 2 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari*. 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer*. 1875. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Die Chroniken der Stadt Mekka gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld*. 1857—61. 4 Bände. gr. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 31 *M.* 50 *Pf.*)

Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann*. 1861. 4. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd*. (In türkischer Sprache). 1862. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*)

Sabbi Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta*. 1862. 8. 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 30 *Pf.*)

The Kâmil of al-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright*. 1st Part. 1864. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) 2d—10th Part. 1865—74. 4. Jeder Part 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. à 4 *M.* 50 *Pf.*)

Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. Band I—IV. 1866—69. 8. Jeder Band (in 2 Halbbänden) 30 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 22 *M.*)

Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* Band V. Anmerkungen. 1873. 8. 24 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.*)

——— Band VI. Register. 1870—71. 8. 1. Abth. 8 *M.*; 2 Abth. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1. Abth. 5 *M.* 40 *Pf.*; 2. Abth. 10 *M.* 60 *Pf.*)

Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften. Kritische Untersuchung der Grundlagen ihrer Entzifferung. Nebst dem babylonischen Texte der trilinguen Inschriften in Transcription sammt Uebersetzung und Glossar von *Eb. Schrader.* Mit einer lithographirten Tafel. (Aus der Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXVI besonders abgedruckt). 8. 1872. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*).

☞ Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, *F. A. Brockhaus* in Leipzig, unter Francoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

Ist das Akkadische der Keilinschriften eine Sprache oder eine Schrift?

Von

Eberhard Schrader.

„Ist das Akkadische eine Sprache oder eine Schrift?" — gewiss eine seltsame Frage. Denn wie man kann man füglich darüber in Zweifel sein, ob etwas eine Sprache oder aber eine Schrift sei? — Und dennoch ist dem in diesem Falle so. Es handelt sich allen Ernstes um die Frage, ob das, was man sich „Akkadisch" zu nennen gewöhnt hat, will sagen, die Schriftcolumnen, welche in den Syllabaren den assyrischen entsprechen [1], sowie die Schriftzeilen, welche auf einer Reihe von Thontäfelchen je die erste, obere Zeile bilden, denen eine zweite untere im gewöhnlichen Assyrisch folgt [2], eine dem Assyrischen parallele Sprache repräsentiren oder aber ob sie — das nämlich ist das Wesen der Sache — lediglich der ideogrammatische Ausdruck des in den Parallelcolumnen phonetisch ausgedrückten, sprachlich gleichlautenden assyrischen Textes sind? — Als man zuerst dieser Syllabare ansichtig ward und zu einer Zeit, wo man lediglich assyrische Inschriften mit ihrer theils phonetischen, theils ideographischen Schrift näher untersucht hatte, Texte, welche eine Reihe von Ideogrammen enthielten, die in den Syllabaren ihre ganz unzweifelhafte phonetische Erklärung fanden, sah man die Sache nicht anders an, als dass man die mittlere, bezw. rechte Columne als die lediglich phonetische Verdolmetschung des von der linken Columne gebotenen graphischen Bildes betrachtete. Nicht recht klar war freilich dabei, was bei den dreicolumnigen Syllabaren (ABK. S. 31 ff.), die in der Mitte das zu erklärende Zeichen enthielten, in gewissen Fällen eigentlich die phonetische Erklärung links sollte, da die Zeichen in den assyrischen Texten stets nur mit dem ideogramma-

1) S. diese Zeitschr. Bd. XXVI (ABK. S. 17 ff.

2) z. B. II Rawl. 19.

tischen Werthe vorkamen. Da gab z. B. das Syllabar 365 für das gewöhnliche Ideogramm für „Thür" den Lautwerth *bâbu* an, welches offenbar بَابٌ war; daneben aber verzeichnete das Syllabar links noch einen Lauthwerth *kâ*, mit welchem das Zeichen in den Texten niemals vorkam: es kam nämlich überhaupt nicht anders denn als Ideogramm im Sinne von „Thür" vor. Ebenso fand man Syll. 393 das Ideogr. für „Stadt" mit dem Sinnwerth *alu* „Stadt" verzeichnet, zugleich aber mit einem Lautwerth *uru*, den die Texte verläugnen: diese kennen nur den Lautwerth *ir*, bezw. *al*. Nicht minder verzeichnete das Syll. 378 für das Ideogr. für „Mensch" den ganz adäquaten Sinnwerth *nisu* hebr. אֱנוֹשׁ etc., daneben aber einen Lautwerth *uku*, den das Zeichen in den Texten niemals hat: in diesen hat es den syllabarischen Werth *un*, u. dgl. m. Wie war das zu erklären? — Man beobachtete noch etwas Weiteres, nämlich dieses, dass, wenn einem Zeichen ein bestimmter Sinnwerth neben anderen zugeschrieben ward, je dem einen Werthe sehr häufig ein bestimmter lautlicher Werth, bei einem anderen Sinnwerthe demselben Zeichen auch ein anderer Lautwerth in der linken Columne entsprach. So z. B. wird, wie wir gesehen haben, in dem Syll. 378 bei dem Sinnwerthe *nisu* „Mensch" der Lautwerth *uku*, Syll. 379 bei dem anderen *mâtu* „Land" demselben Zeichen der Lautwerth *kalama* beigelegt; ebenso 172 flg. dem Ideogr. für „stark", „mächtig" bei dem Sinnwerth *akru* „werthvoll" der Lautwerth *kala*, bei dem anderen *idlu* „gerecht" oder besser (gemäss den Texten) „Held" der Lautwerth *gurus*.

Bei den zweicolumnigen geschieht dasselbe in der Weise, dass diese (zweite) Aussprache dem zu erklärenden Zeichen mit Miniaturschrift nebengesetzt wird. So z. B. findet sich II R. 27, 62 bei der Gruppe SI. LIH, welche durch *pakadu* „sich um einen kümmern" erklärt wird, in kleiner Schrift daneben „*kuruu*", was besagen will, man soll die Gruppe, wenn sie *pakad* bedeutet, nicht *si.lih*, sondern *kuruu* sprechen. So findet sich bei dem Ideogr. UT, welches II Rawl. 39, 14 durch *aşu* „Aufgang" scil. der Sonne erklärt wird, mit kleinen Zeichen die Beischrift *babbar*, und ebenso bei dem folgenden Ideogr. MI, welches durch *'iribu* „Untergang" scil. der Sonne erklärt wird, mit kleinen Buchstaben *gik (gi-ik)*, was beides offenbar besagen will, dass die Zeichen UT und MI nur dann Sonnenauf-, bezw. Sonnenuntergang bedeuten, wenn sie, das eine *babbar*, das andere *gik* gesprochen werden, u. dgl. m. Schon solche Beobachtungen machten die Assyriologen stutzig und liessen sie auf die Vermuthung kommen, dass am Ende doch die Syllabare nicht bloss der Erklärung assyrischer „Ideogramme" dienten. Denn was sollte da die Aufführung von Lautwerthen in den Columnen, insbesondere linker Hand, welche in den Texten niemals vorkamen? und was weiter die lautliche Bestimmung der Ideogramme noch neben ihrer Sinnbestimmung und zwar durch Lautgruppen resp. Wörter, welche wie *kur* „sich bekümmern", *gik* „Fin-

sterniss" u. a. m. semitischen Ursprung augenscheinlich verläugneten? — Zu der gemachten Beobachtung gesellte sich eine weitere. Die vielen grammatischen Täfelchen im engeren Sinne, welche das Britische Museum birgt und welche zum guten Theil in Bd. II der Inscriptions of Western Asia publicirt sind, boten neben den assyrischen Columnen (rechts), grammatische Constructionen, Sätze, Phrasen enthaltend, auf der linken (NB. ersten) Seite entsprechende Phrasen, in denen das vorkam, was man hergebrachter Weise als Ideogramme bezeichnete, boten aber solche Ideogramme nicht etwa in isolirter Stellung oder aber umgeben von assyrischen Verben, Partikeln u. s. w., wie man das hätte erwarten sollen, denn vielmehr ausschliesslich in Zeichen, denen man gemäss hergebrachter Terminologie den Namen von „Ideogrammen" hätte beilegen müssen. So fand man z. B. II R. 11 Z. 1 c. d. ff. ein Syllabar, das da bot:

I.	II.
in-lal	*is-ku-ul* er wog
in-lal-i's	*is-ku-lu* sie wogen

und weiter:

in-na-an-lal	*is-ku-ul-[su]* er wog ihn
in-na-an-lal-i's	*is-ku-lu-su* sie wogen ihn.

Deutlich ist zu zweit links zwischen dem *in* und *lal* eine Doppelsylbe *na-an* eingefügt, welche dem assyrischen Suffix *su* „ihn" als Aequivalent entspricht. Dass die Sylbe *nan*, das Ganze *innanlal*, *innanlali's* zu sprechen, leuchtete ein. Aber wie nun? Nach der hergebrachten Theorie müsste *na-an* ein Ideogramm sein, entsprechend einem assyrischen *su*; aber eine, phonetischen Typus vom Scheitel bis zur Zehe an sich tragende, Sylbe wie *na-an* = *nan* ein Ideogramm? — Kaum glaublich! Dazu wird — wie sonderbar! — das präsumirte Ideogramm mitten in das andere Ideogramm *inlal* eingeschoben, und noch dazu dieses, während das entsprechende Pronomen im Assyrischen *iskulsu* am Ende steht? Wollten die Assyrer bloss Ideogramme für die einzelnen Begriffe und Satztheile hersetzen, warum änderten sie denn da die Ordnung der Satzelemente und sagten sie nicht wenigstens *inlal-nan* = *iskulsu*? — In analoger Weise lesen wir a. a. O. Z. 3. 7:

in-lal-'i	*i-sa-kal* er wog dar
in-na-an-lal-'i	*i-sa-ḳal-su* er wog es dar.

Das letztere Beispiel führt aber noch auf Weiteres. In genau paralleler Weise nämlich lesen wir II R. 13, 44:

kū ni-lal-'i *kaspa i-sa-ḳal* „Geld wog er dar".

Deutlich entspricht hier dem *ni-lal-'i* abermals jenes *isaḳal*; aber statt *in-lal-'i* lesen wir *ni-lal-'i*, also in der sog. ideographischen Columne eine klar zu Tage liegende Variation der Aussprache, zwei ganz verschiedene Zeichen! Das konnten unmöglich reine Ideogramme sein; denn das Wesen der Ideogramme bestand ja — nach der Theorie der Assyriologen — in der Un-

veränderlichkeit der betreffenden Zeichen, und in den assyrischen Texten traf das auch zu. Die Vermuthung drängte sich unmittelbar auf, dass die linken Columnen, jedenfalls der zweispaltigen Syllabare, nicht etwa starre Ideogramme enthielten, welche durch die Columnen rechts erklärt würden, denn vielmehr eine ganz andere Sprache boten, zu welcher die Columnen rechts die Uebersetzung an die Hand gäben. Man betrachtete von diesem Gesichtspunkte aus die einsprachigen, altbabylonischen Inschriften I Rawl. Bl. 1—5, welche die Angaben der Syllabare durchaus rechtfertigten, und es ward — Dank den Untersuchungen Grivel's, Sayce's, Oppert's, Lenormant's — ein den Assyriologen axiomatisch feststehender Satz, dass in Babylonien nach und lange auch neben einander zwei ganz verschiedene Sprachen gesprochen wurden: eine nichtsemitische, agglutinirende Sprache, das Protochaldäische oder Akkadische, die Sprache der Erfinder der Keilschrift, und die andere der semitischen Einwanderer, der (späteren) Babylonier und der Assyrer. Die Assyriologen glaubten mit der Gewinnung dieser Anschauung einen ziemlich erklecklichen Schritt vorwärts in der Betrachtung der alten Denkmäler gethan zu haben — hatte es doch auch lange gedauert und Mühe genug gekostet, ehe man sich zu derselben aufschwang oder aber wenigstens zu einiger Klarheit und Sicherheit in Bezug darauf gelangte! Dem ist aber nicht so! Die Assyriologen sind vielmehr gründlich fehlgegangen: sie haben zurückzukehren zu der Anschauung von Anno 1850! Es giebt keine besondere protochaldäische oder akkadische Sprache! Die altbabylonischen Inschriften, die linken Columnen der Syllabare etc. sind eitel in Ideogrammen geschrieben: sie sind, wie alle anderen assyrischen Inschriften, in semitischer Sprache verfasst, und Semiten sind, wie die Gründer der altchaldäischen Monarchien, so die Schöpfer der mesopotamischen Colossalbauten, so die, welche die mythologischen Systeme entwarfen, so endlich auch die, welche die Keilschrift, die verwickelte, erfanden und allein so ausbildeten, wie wir ihr jetzt in den assyrischen und babylonischen Inschriften begegnen! So nämlich argumentirt J. Halévy in seinen *Observations critiques sur les prétendus Touraniens de la Babylonie* (s. Journ. Asiat. 1874, Juniheft p. 461 ff.). Bei der Wichtigkeit der Sache und in Rücksicht auf den Umstand, dass der Aufsatz in ein Organ, wie das Journal Asiatique, Aufnahme gefunden hat, mag es gerechtfertigt erscheinen, wenn ich die Beweisführung des Genannten einer eingehenderen Prüfung unterziehe; ohnehin werde ich ja selber von dem Verf. am Schlusse seiner Abhandlung auf den Kampfplatz gerufen.

Herr Halévy hat seinen Artikel so angelegt, dass er zuerst (p. 461—478) das Akkadische auf seinen „turanischen" Sprachcharakter hin ansieht; sodann (p. 479—496) die Frage aufwirft und erörtert, ob die Existenz eines nichtsemitischen Volkes, das vor den Semiten in Mesopotamien ansässig gewesen und auf welches

man die babylonische Cultur ihren Ursprüngen nach zurückführen könnte, archäologisch und historisch bewiesen werden könne; endlich (p. 497—536) Schrift und Sprache der sog. akkadischen Inschriften und Columnen in Betracht zieht. Das Resultat, zu welchem er gelangt, ist: 1) die Sprache der bezüglichen Inschriften kann keine finnisch-tatarische sein; 2) die archäologischen Befunde sprechen für einen ausschliesslich semitischen Ursprung der altbabylonischen Cultur; 3) das Syllabar bekennt semitischen Ursprung, und die Verbindung und Handhabung der Zeichen in den sog. akkadischen Dokumenten bekunden alle Indicien eines künstlichen Systems, dazu bestimmt, lediglich gesehen und so verstanden zu werden („que la composition et l'agencement des signes cunéiformes dans les documents nommés accadiens révèlent tous les caractères d'un système artificiel et destiné à être compris par la vue"). Wie man sieht, gipfelt die ganze Beweisführung in dem letzten Theile, welcher der Erörterung der Frage nach dem Wesen der Schrift und dem Wesen der durch die Schrift zum Ausdruck gebrachten Sprache gewidmet ist, welche letztere als eine rein fictive bezeichnet wird. Da mit der Beantwortung dieser Frage alles Uebrige implicite und principiell mitbeantwortet ist, so scheint es uns das einzig Sachgemässe die Erörterung eben mit der Erwägung der nach der beregten Seite hin vorgebrachten Bedenken zu beginnen. Wir nehmen diese Prüfung vor.

1.

Die Assyriologen haben einstimmig den nichtsemitischen Ursprung des assyrischen Syllabars behauptet. Sie fühlten sich dazu veranlasst durch die Erwägung, 1) dass es undenkbar sei, dass ein Volk, welches von Haus aus ein semitisches, sollte entgegen der durch alle übrigen semitischen Völker an die Hand gegebenen Analogie eine Schrift sich gebildet haben, welche dem Wesen des Semitismus, der da den Vokal dem Consonanten „nicht coordinirt", so augenscheinlich ins Angesicht schlägt — könne doch nicht einmal das äthiopische Alphabet als Analogie angeführt werden, sofern es einmal selber lediglich eine Fortbildung des himjarischen ist und anderseits deutlich den Vokal bloss als Accidenz des Consonanten erscheinen lässt; sowie 2) dass specifisch semitische Laute, wie das Ain und die Hauchlaute א und ה, wenn sie die Sylbe beginnen, in der Schrift nicht oder deutlich nur ausnahmsweise — entgegen dem sonstigen Wesen einer semitischen Schrift — zum Ausdruck gebracht werden. Wollte man gegen letzteres einwenden (der Verf. lässt sich auf diese Instanzen nicht ein), dass die Babylonier diese Unterscheidung schon in den ältesten Zeiten nicht mehr gemacht hätten, so hat dieses schon an sich alle Wahrscheinlichkeit gegen sich — wir begegnen bei den übrigen semitischen Völkern noch in den spätesten Zeiten einer sorgfältigen Distinction

der Hauchlaute, falls nämlich nicht etwa besondere Umstände in Betracht kommen, wie namentlich der engste und mannigfachste Verkehr mit andersartigen Völkern. Solche besondere Umstände sind aber für ein Volk, das nach der Ansicht des Verfassers gerade von dem Einflusse fremder Culturelemente verhältnissmässig frei geblieben wäre — nämlich für die hier in Betracht kommende älteste Zeit —, und das jedenfalls nicht mit einem andersartigen und dazu hochgebildeten Culturvolke lange Zeit zusammengesessen hätte, nicht vorhanden gewesen. Die Ansicht wird dazu durch die Thatsachen direkt widerlegt. Bekanntlich haben wir im Assyrischen einen Gottesnamen *Anu*, mit welchem der Mannesname Anumalik zusammengesetzt ist (ABK. 141) und der im Assyrischen mit einem blossen Vokal anzufangen scheint. Dass dieses aber in Wirklichkeit nichts weniger als der Fall war; dass dieses vielmehr lediglich das Resultat der miserablen und für ein semitisches Volk völlig ungeeigneten Schrift der Assyrer ist, ersieht man aus der Transcription des angeführten Mannesnamens bei den Hebräern, welche ihn bekanntlich durch עֲנַמֶּלֶךְ, also mit dem in der assyrischen Schrift vergeblich gesuchten *'Ain* wiedergeben; vgl. noch die Wiedergabe des Namens *Rê'u-bil* d. i. רְעֻבֵּל durch das griechische Ῥηγέβηλος im Kanon (s. ABK. 164. 166; KAT. 332). Wie auch sonst die Assyrer diesem Guttural gegenüber sich in Verlegenheit befanden, sollten sie ihn in ihrer Schrift zum Ausdruck bringen, ersehen wir aus der Wiedergabe des elamitischen Gottesnamens Lâ'ŏmĕr, den sie nothgedrungen — vgl. die LXX mit ihrem *Γομόῤῥα*, *Γάζα* etc. — durch La-ga-ma-ru, also das Ain durch Gimel andeutend, wiedergaben (KAT. S. 48). Der Verf. urgirt nun seinerseits den Umstand, dass das Akkadische die Zeichen für die „specifisch semitischen" Laute ח, ט, ע, צ, ק aufweise (p. 503). Wir unserseits, denen gerade der nicht regelrechte und nicht regelmässige Ausdruck der specifisch semitischen Hauchlaute א, ח, ע ein Anstoss ist, fragen billig, woher Halévy den Beweis nehmen will, dass das Akkadische, dessen linguistische Origenirung uns dunkel ist, jene anderen Laute nicht besessen habe; haben doch selbst die Elamiten, wie eben gezeigt, einen so specifisch semitischen Laut wie ע aufzuweisen, und die Elamiten, nämlich die Elamiten der Keilinschriften, waren denn doch jedenfalls keine Semiten? — Und wer steht dann dafür, dass die Akkadier jene Zeichen ursprünglich so ausgesprochen haben, wie die Assyrer es thaten, welche das Syllabar von ihnen herübernahmen? Sind wir denn etwa Semiten oder waren die Semiten Indogermanen, weil die Griechen, Lateiner u. s. f. und danach wir selber in unserer Schrift die phönizischen Buchstaben ק, ע, ז (ט) verwenden, aber in gänzlich anderer, nämlich indogermanischer Weise lautlich verwerthen? — Aber auch den positiven Beweis der Unrichtigkeit der Halévy'schen Annahme können wir führen. Dass die Assyrer wie den Laut des Ain, so auch von den Zischlauten das Ssade (צ, ṣ), Zain (ז, z)

und Samech (ס, ś) besessen haben, steht fest. Nun aber werden gerade die nächstliegenden Zischlautsylben *ṣa* (צ) und *za* (ז) bekanntlich gar nicht durch besondere Zeichen unterschieden; zum Ausdruck beider dient vielmehr das eine Zeichen. Und nicht minder wird gar bei den drei Sylben *aś*, *az*, *aṣ* überhaupt kein Unterschied gemacht; diese alle vielmehr durch das eine, gleiche Zeichen zum Ausdruck gebracht (s. die Schrifttafel in ABK.). Ich frage, ist es denkbar, dass Semiten, welche — NB.! — einen Schriftapparat von rund 400 Zeichen sich zurechtgezimmert hätten; welche weiter für *ṣi*, *zi*; *ṣu*, *zu* besondere Zeichen erfunden hätten; Semiten, für welche die scharfe Sonderung der Zischlaute in eminentem Sinne charakteristisch ist, für die nächstliegenden *ṣa* und *za* solche nicht zu schaffen für gut befunden hätten (beiläufig auch nicht für *aś*, *az*, *aṣ*; *iś*, *iz*, *iṣ*; *uś*, *uz*, *uṣ*)? [1]) — Jeder Semitist wird mir beistimmen, wenn ich meine: dass eine solche Abnormität begreifbar wird lediglich, wenn man annimmt, dass die semitischen Babylonier das Syllabar als ein gegebenes überkamen und wohl oder übel auf ihre Sprache und Laute anwandten.

Herr Halévy hat nun eingesehen, dass, wollte er seine These von dem assyrischen Ursprung des Syllabars einigermassen wahrscheinlich machen, er dann wenigstens den Versuch antreten müsste, bei den betr. Sylbenzeichen die Entstehung ihrer lautlichen Werthe aufzuzeigen. Er thut dieses von dem ja naheliegenden Gesichtspunkte aus, dass diese Zeichen die Anfangssylben assyrischer Wörter, nämlich der assyrischen Wörter seien, welche die Syllabare noch jetzt als die Aequivalente dieser Zeichen namhaft machen, beziehungsweise welche mit diesen Wörtern einfach sich decken. Er stellt S. 506—510 seiner Abhandlung eine Liste solcher Zeichen auf. Nun ist es längst von den Assyriologen ausgesprochen worden, dass eine Reihe von Zeichen secundäre Werthe ihrer Verwendung in assyrischen Inschriften verdanken. So z. B. hat das Zeichen seinen Lautwerth *bit* ganz unzweifelhaft davon, dass es als Ideogramm für Haus „bitu“ in assyrischen Texten verwandt wurde; sein eigentlicher phonetischer Werth war, wie wir aus dem Syll. 364 wissen, *'ê*. Ebenso hat das Zeichen seinen Lautwerth *riš* von seinem assyr. Sinnwerthe rîšu „Haupt“; sein ursprünglicher syllabarischer Werth war *śak* (Syll. 482. 805).

1) Dass bei den Zeichen für zusammengesetzte Sylben, die zum Ausdruck von Sylben wie zib, ṣib; sap, šap u. s. f. dienen, die Sache noch viel schlimmer steht, brauche ich für den, der mit dem assyr. Syllabar näher bekannt ist, nicht noch ausdrücklich hervorzuheben.

Ich füge noch hinzu: *šu*, das als Ideogr. für „Hand“ *katu* auch dem Lautwerth *kat* den Ursprung gegeben hat; das Zeichen , das seine beiden Lautwerthe *ír* und *al* seiner Verwendung als Zeichen für die assyr. Benennungen der Stadt: *'ír* und *alu*, verdankt; die Syllabare bestimmen seinen ursprünglichen phonetischen Werth auf *uru*; *sá* (ABK. 113 Nr. 84), welches seinen phonet. Werth *lib* seinem Gebrauche als Ideogramm für Herz, im Assyr. lib, verdankt; desgl. *ram*, eigentlich *aka*, Ideogr. für den Begriff „hoch sein“ râmu; ferner *śin* (ABK. 43 Nr. 172), ursprünglich *is*, hat im Assyrischen den Werth *śin* von Śin, dem Namen des Mondgottes, seinem ideographischen Werthe, empfangen; ebenso neben seinen protochaldäischen Werthen *lat*, *kur* den weiteren *mat* als Ideogr. für „Land“, im Assyrischen mâtuv. Auch das Zeichen mit seinem Lautwerthe *zir*, dem phonetischen Aequivalente seines Sinnwerthes „Saame“, „Spross“ im Assyrischen, wird hieher gehören, und sein ursprünglicher Werth wird der sonst ihm eignende Werth *kul* gewesen sein; desgl. *dan* eigentlich *kal*, von assyr. dan (dannu) „mächtig“; *kim* von kima „wie?“, phonetisch eigentl. *tam*; vielleicht auch *ṣab* von ṣabbu, sonst phonet. *lib*. Und so liesse sich vielleicht noch das eine oder andere Zeichen nach dem neben anderen ihm zukommenden Lautwerthe in der angegebenen Richtung erklären, wobei ich beiläufig nicht unterlassen will, auch darauf hinzuweisen, dass hie und da ein Zeichen wohl ohne Zweifel darum zu einem bestimmten Ideogramm gestempelt ist, weil sein Lautwerth sich völlig mit dem Lautwerth des Ideogramms deckte, was mir sicher bei dem Zeichen , dem Ideogramm für „Holz“ im Assyrischen, ebenso bei kar „Stadt“, „Burg“ (ABK. 69 Nr. 100) u. a. m. der Fall gewesen zu sein scheint. Alles dieses gilt aber nur von Einzelfällen; die grosse Mehrzahl aller Zeichen oder vielmehr Werthe ist aus dem Assyrischen durchaus **nicht** zu erklären. Gehen wir, um hierüber ins Klare zu kommen, einmal Halévy's Liste prüfend durch!

Da erscheinen unter den angeführten Werthen zunächst etliche, die überall nicht hieher gehören, sofern sie niemals in den assyrischen Texten als phonetische Werthe vorkommen, vielmehr lediglich als Ideogramme in denselben verwandt werden, so Nr. 24 *mu*, das in den assyrischen Texten den ihm

vindicirten Sylbenwerth sum niemals hat; es hat hier ausschliesslich den Sinnwerth sumu d. i. „Name“; ebenso Nr. 70 *sar*, im Assyrischen nur „König“ sarru; weiter Nr. 80 *bab*, im Assyrischen nur „Thor“ bâbu; ebenso 55. sí'ru; 56. sam (sim?); 61. bar; 96. sâru; 98. ur; auch siru (Nr. 54) ist mir noch nicht phonetisch vorgekommen, vgl. auch Syll. 259.

Wir sondern eine zweite Gruppe von Zeichen aus, bei denen der Verf. die phonetischen Werthe aus supponirten ideographischen ableitet, die aber als wirkliche Ideogramme und deren phonetische Aequivalente als wirkliche Wörter in den zusammenhängenden Texten niemals vorkommen; deren Laute endlich sich mit denjenigen der linken Columnen völlig decken, so dass man schliessen muss, die rechten Columnen bieten lediglich der Analogie wegen den Lautwerth noch einmal als Substantiv, so Nr. 19 dil, dillu (Syll. 429); Nr. 23 pap, pappu (s. Syll. 585), Nr. 29 nun, nunu (Syll. 128. II Rawl. 7, 25); bar, bâru; mas, mâsu (Syll. 587. 593. III Rawl. 70 Nr. 166); Nr. 32 tim, timmu; 55. ik, iku; 33. í'n, í'nu; 35. lu, luu; dar, tarru [1]; mal, mallu; tab, tabbu; uk, uku; um, ummu (ist kein Ideogr. und bed. nicht die Mutter, geg. ABK. 117); is, isi; mar, marru; al, allu; rit, rittu; sib, sibu; sab, sabbu; zik, zikku; sab, zab, sâbu, zâbu (II R. 3 Nr. 431); lil, lillu; sí', sí'uv [2]; us, usu; lam, lâmmu; mul, mulu; az, azu N. 43 (bed. niemals den Sonnenaufgang); pur, pûru; í'l, í'llu; muk, mukku; gar, garru; gur, gurru; zib, zibbu; mum, mummu (?); mar, marru (was der Verf. schon vorher (Nr. 47) hatte — s. vorhin — aber jetzt (Nr. 89), aus einem anderen Buche citirend, noch einmal bringt); nar, na[ru]; pus, pusu (existirt nicht s. ABK. 47); rab, rabbu; rus, rusu (existirt nicht); up, uppu (bed. nicht die „Nase“, welche appu heisst). Alle diese Zeichen kommen, wie bemerkt, mit den ihnen beigesetzten Scheinsinnwerthen [3]) niemals in den Texten vor und doch sollte man, gaben sie phonetischen Zeichen den Ursprung, einen ganz besonders häufigen Gebrauch derselben erwarten, vgl. das oben über ris, bit u. s. f. Bemerkte. Ihr Semitismus ist dazu ohnehin von vornherein verdächtig: wären es doch fast sämmtlich monosyllabische Wurzeln statt der bei semitischem Ursprung zu erwartenden bisyllabischen (triliteralen). Die scheinbare Verdoppelung des zweiten Consonanten (zibbu, mukku, garru etc.) ist dieselbe euphonische Verdoppelung, welcher wir bei den triliteralen Wurzeln im Falle des Antritts eines vokalischen Auslautes begegnen, wie bei kitin, kitinnu; 'idil, 'idillu u. s. w. (ABK. 211).

---

1) In Wirklichkeit hatte das Zeichen ganz andere ideographische Werthe, s. II R. 29 Z. 73–75. Dieses Beispiel ist so besonders lehrreich.

2) So lies! s. II Rawl. 39, 73.

3) sil (TI) ist reines Ideogr. und kommt als phon. Zeichen mit diesem Werthe überhaupt nicht vor.

Wahrscheinlich gehören in diese Kategorie auch die Zeichen bar, bâru (s. o.); rat, raṭu; kit, kîtu; pa'r, pâ'ru; kir, kiru; sar, sâru u. ähnl., da auch diese Zeichen mit den ihnen beigefügten Scheinsinnwerthen in den Texten vergeblich gesucht werden.

Wir sondern eine dritte Gruppe aus dem Zeichenwirrwar Halévy's aus, solche Zeichen aufweisend, welche nach des Verfassers Meinung dadurch entstanden sind, dass ihnen als Lautwerth derjenige der Anfangssylbe des Wortes gegeben wurde, das sie ideogrammatisch ausdruckten, so dass z. B. das Zeichen 𒌋 seinen Lautwerth *u* davon erhalten hätte, dass es ideogrammatisch ummu „artisan" bezeichnete. Gegen eine solche Erklärung haben wir an sich nichts einzuwenden; ob sie auf das babylonisch-assyrische Syllabar anzuwenden und in wie weit und in welcher Weise, ist eine andere Frage. Wenn aber eine derartige Ableitung zu statuiren, so wird vornherein verlangt werden müssen, dass 1) die Sylbe k l a r u n d d e u t l i c h sich als Anfangssylbe zu erkennen giebt, und 2) dass der supponirte ideographische Werth ein n a h e l i e g e n d e r, h ä u f i g v o r k o m m e n d e r ist und wenigstens jedenfalls in den Texten als g e b r ä u c h l i c h sich ausweist. Prüfen wir von diesen Grundsätzen aus des Verfassers bezügliche Identificationen. Den Reigen eröffnet das bekannte Zeichen für *a* 𒀀, welches der Verf. von abln „Sohn" ableitet, gleichzeitig zur Auswahl noch eine Ableitung von abu „Vater" beifügend. Nun konnte aus ab-lu sich nach den angegebenen Grundsätzen wohl der Werth einer Sylbe *ab*, niemals aber der einer Sylbe *a* ableiten. Die erste Ableitung ist somit hinfällig. Abu „Vater" aber hätte der Verf. überall nicht hieher ziehen sollen, da das Zeichen in dieser Bed. gerade in den zusammenhängenden assyrischen Texten niemals vorkommt. Es sind lediglich die Syllabare, welche diesen Werth an die Hand geben, und das wird seinen guten Grund haben. — 𒌋 *u* (s. o.), von ummu, dessen proponirte Bedeutung „artisan" ebenso auf reiner Einbildung beruht, wie die Ableitung des phonet. Werthes unmöglich ist, weil bei Beginn eines phonetisch geschriebenen Wortes kaum jemals dieses Zeichen, vielmehr 𒌑 in Anwendung gebracht wird. — *ba* von banâ „faire, construire" wäre lautlich möglich, scheitert aber daran, dass in den zusammenhängenden assyrischen Texten, den ältesten wie den jüngsten (s. die unten mitzutheilende Inschrift des altbabylonischen Königs Dungi und vgl. die Inschrift Asurbanipals I Rawl. 8. III Z. 7), das Wort als Ideogramm für „bauen", „machen", gerade nicht diesen, sondern den Lautwerth *'abas* hat z. B. BA. is = ipi-is; BA. us = ipu-us. — 𒁉 *bi* von bi'su „mauvais" oder pitu „malheur". Bi'su kommt für das Zeichen gar nicht als

phonetischer Werth vor (H. hat doch nicht an das Ideogr. BI. DU gedacht? —); pitu aber wird mit einem ganz anderen Zeichen vorn geschrieben und wegen der ihm von Hal. gegebenen Bed. „malheur" mag sich der Leser bei genanntem Herrn selbst erkundigen. Und wo bleiben denn die übrigen phonetischen Werthe des Zeichens, als da sind: *bat*, *mit*, *til*, *diḫ*? — *li* von einem ganz obscuren lilisu (?) — und wo bleibt der Lautwerth *gab*? — [Keilschriftzeichen] *ri* leitet H. von einem Worte riḫut ab, das nämlich — unglaublich zu sagen! — als zweiter Theil einer Statusconstructusgruppe (paraśu-sa-riḫuti) erscheint! Mit dem Lautwerthe *tal* von tallu verhält es sich wie bei den in der ersten, mit *gar* von garru wie bei den in der zweiten Gruppe betrachteten. — [Keilschriftzeichen] *śu* von zumur „Bauch" — das in Rede stehende Zeichen beginnt mit ס, das angezogene Wort mit ז! — *ni* von niz! Halévy findet bei G. Smith eine Glosse *sunḳû-sa-niz*, in welcher niz wieder ein Genitiv und das erklärende Wort sunḳû ist; so wird nun *ni* von diesem niz abgeleitet! Und wo bleiben die Werthe *zal* (sal) und *dik*? — *ga* wird nach dem Worte kamaru, also nach einem mit *k* beginnenden Worte erklärt! — *di* soll von din herkommen. Nun ist es richtig, dass ein Syllabar (II Rawl. 7, 32) es so bestimmt. Wer aber näher mit der Sache vertraut ist, weiss, dass in den Texten der Begriff din דין vielmehr durch DI. TAR ausgedrückt wird, von welchem zusammengesetzten Ideogramm DI lediglich eine Abkürzung ist, wie dasselbe Syllabar denn auch das Zeichen TAR durch dânu erklärt (II Rawl. 7, 22). Der eigentliche und gewöhnliche Begriffswerth des Zeichens DI ist, wie jeder Keilschriftforscher weiss, śalam, śulmu u. s. w.; den konnte natürlich der Verfasser nicht brauchen. — *gu* von einem rein ideellen Worte gû abzuleiten, ist mehr wie naiv. Für das Syll. 555 ist die Erörterung bei Gruppe II zu vergleichen. — [Keilschriftzeichen] *ka* wird von einem Worte kâgu „Kinnbacken" (??) abgeleitet. Wie unwahrscheinlich dieses, da KA ganz gewöhnlich als Ideogramm den Sinnwerth von pû „Mund" hat? Warum erhielt das Zeichen nicht vielmehr den viel näher liegenden Werth *pu*? — *ḫul* wird von ḳulluu (mit ק!) abgeleitet. — [Keilschriftzeichen] *nab* wird auf ein Wort nabaṭu zurückgeführt, durch welches aber nicht dieses Zeichen, denn vielmehr ein lediglich mit jenem Elemente beginnendes anderes, das Zeichen *mul*, erklärt wird! — [Keilschriftzeichen] *'i* wird durch den Hinweis auf 'ikal „Tempel", „Palast" erläutert. Aber jenes Zeichen hat ja gar nicht diesen ideographischen Werth; den hat ja das Zeichen *bit* und zwar mit *gal* (*rab*) zusammen gelesen! —

sil wird abgeleitet von einem von den Syllabaren registrirten Worte sallat. Aber die Sylbe lautet ja *sil* und nicht *sal*, und was bedeutet sallat und wo kommt das Zeichen mit diesem ideogrammatischen Werthe in den Texten vor? Wo bleiben endlich die Werthe *tar*, *kut*, *ḫas*? — *as* von Asur „Assyrien"; aber da erwartete man einen Lauthwerth *a* (Assur ist entschieden die jüngere Aussprache). — *maḫ* (ABK. 70 Nr. 131) von maḫḫu u. *saḳ* von saḳu. Aber maḫḫu und dieses saḳu sind überhaupt keine semitischen Wörter [1]. — *sur* von סור mit ס! — (ABK. 112 Nr. 75) kommt mit dem Lautwerthe *kal* überhaupt nicht phonetisch vor und ist Ideogramm für den Begriff „Allheit" (kal, hebr. כל). — *šuk* von šukkallu — geradezu unglaublich! Das Zeichen, welches ideographisch den Werth von šukkallu hat, ist nämlich *laḫ*, *luḫ*, welches durch šukkallu (Syll. 549. 550) erklärt wird. In Folge eines Druckfehlers ist bei Ménant, Syllabaire II p. 193, dem Halévy die ganze Angabe entlehnt, unter das letztere Zeichen die Sylbe *šuk* statt *laḫ* gerathen. Der Leser kann sich das Uebrige denken! — *an* wird aus reiner Verzweiflung mit dem עֹן „Oannes" zusammengebracht — wofür das Zeichen niemals vorkommt (das Ideogramm, bezw. akkadische Aequivalent für *Anu* ist AN. NA!). Umgekehrt konnte Verf. sich die Ableitung des Werthes *šu* (ש) von saḳû und sami' und damit zugleich den Schnitzer ersparen, zwei ganz verschiedene Zischlaute zusammen zu werfen! — Genau dasselbe gilt von *šim* mit ס (s. das Syllabar Nr. 623), das er von simtu mit ש ableitet! — *gî* wird zurückgeführt auf gî = hebr. גא (גיא) „Thal". Aber das Zeichen hat ja im Assyrischen gar nicht diesen Lautwerth! — Ueber kit, kitu s. o. — *id* = יד „Hand". Aber die „Hand" heisst ja im Assyrischen katu und *id* ist rein phonetische Wiedergabe des semitischen id, idu „Arm", dann „Macht", „Stärke" (im letzten Grunde mit hebr. יד u. s. w. identisch). Das assyrische Ideogramm für Hand ist SU ABK. 109 Nr. 42. Gerade und lediglich in den akkadischen Texten kommt id in der Bed. „Hand" vor. Wie kommt das? — *ḫi* von einem für dieses Zeichen gar nicht existirenden ideographischen Werthe ḫiru „gut"! — *ut* „lumière" von einem

1) Herr H. dachte doch nicht an SAK, US = saḳû-sa-riši II R. 30, 1 ff.?

fingirten אֲקָמָא, „synonyme de ־אֹ". Natürlich fand Hal. irgendwo — vermuthlich II R. 25, 23 oder in einer secundären Quelle — [cuneiform] UT. mu d. i. *yumu* „Tag" vor, das er nicht verstand und mit seinem genialen אֲקָמָא erläuterte! Ein Glück, dass er uns ähnliche Erklärungen der übrigen Lautwerthe: *par*, *tam*, *lah* etc. desselben Zeichens, von denen Lukas bei H. Halévy nichts schreibt, verschont hat. — Damit aber doch der würdige Schluss nicht fehle, erklärt er zu guter Letzt als Nr. 106 den Lautwerth des Zeichens [cuneiform] *at*, zugleich des unschuldigen Ideogramms für *abu* „Vater", das er nicht brauchen konnte, durch den Hinweis auf die semitischen Wurzeln עדד, אדד, הדד, عدّ, أدّ! Ich denke, der Leser hat genug, sowohl was die hier zur Auswahl servirten semitischen Wurzeln, als was überhaupt die Ableitungen des Hrn. Halévy angeht. Ziehen wir nunmehr das Facit.

Wir haben im Vorhergehenden von den 100 und etwa ein Dutzend Werthen, die der H. Verf. als Muster und Proben seiner Untersuchungen über den assyrischen Ursprung des Syllabars behandelt hat, über hundert einer Prüfung unterstellt und sie sämmtlich als für seine These unbrauchbar befunden. Es erübrigt ein Rest von 10 Zeichen, welche wir schliesslich auch noch näher ansehen wollen. Es sind solche, bei denen des Verf.'s Theorie wenigstens als eine in abstracto mögliche gelten gelassen werden kann; mit der Wahrscheinlichkeit sieht es freilich auch hier überaus bedenklich aus. Gleich von dem ersten in der Reihe, dem Zeichen *gi*, ist dieses zu sagen. Verf. leitet es ab von der ersten Sylbe des Wortes gimir, welches nämlich G. Smith auf die Angaben der Syllabare hin als einen ideographischen Werth des Zeichens aufführt: die Texte freilich kennen diesen Werth des Zeichens bis jetzt nicht, und wenn er sich je in den Texten einmal finden sollte, so ist er unter allen Umständen ein so seltener und ungebräuchlicher, dass an eine Ableitung der Sylbe gi von demselben gar nicht zu denken ist. Das Gleiche gilt von dem Werthe rahas, von welchem der Verf. den phonet. Werth des Zeichens *ra* ableitet; von dem siktuv, welches er dem Zeichen *sik* den Lautwerth verleihen lässt; von dem laluru, von dem die Sylbe *la* den Werth entnommen haben soll, gar nicht zu reden. Dass weiter das Zeichen *ma* von dem ihm kaum je einmal in den assyrischen Texten eignenden [1]) Sinnwerthe mat „Land" (II Rawl. 39, 11) den Lauthwerth *ma* empfangen habe, ist doch mehr wie bedenklich, zumal der Semitismus von mat (akkadisch *mada*) noch gar nicht über allen Zweifel er-

1) Lediglich im Akkadischen und Elamitischen scheint *ma* die Bed. „Land", „Stadt" gehabt zu haben; daher auch wohl die Glosse der Syllabare!

haben ist; und dass *ab* von dem ganz obscuren ideographischen Werthe abtu (was bedeutend?) seinen Werth erhalten habe, wer wird das auch nur wahrscheinlich finden? — Bei *pal* „Schwert", *kar* „Veste", decken sich offenbar Zeichenwerth und Sinnwerth wie bei id (s. o.), und sind deshalb überall hier nicht verwendbar (über *mî* „hundert" s. weiter unten). Das Zeichen endlich, zugleich Ideogramm der Copula Vav, hat seinen Lautwerth *u* sicher nicht aus dem Assyrischen. Denn gerade in den assyrischen Texten kommt dasselbe nur ausnahmsweise für diesen Werth vor, während es in den akkadischen Columnen und Texten das gewöhnliche Zeichen für den Lautwerth *u* ist. So bliebe denn lediglich das Zeichen *ú* übrig, für welches der assyrische Tafelschreiber in der assyrischen Columne *ú mî nnu* „Grundstein" beigeschrieben hat. Hier trifft des *Verf.'s Theorie* von der Entstehung der Lautwerthe der Zeichen dadurch, dass demselben der Werth der ersten Sylbe des Wortes, welches ideogrammatisch durch das Zeichen ursprünglich bezeichnet wird, zukomme, wenigstens einmal äusserlich bei einem unverdächtigen Worte zu, und wer auf diesen „Grundstein", will sagen auf dieses rein zufällige Zusammentreffen (man muss sich wirklich wundern, dass der Fall nicht häufiger vorkommt) seine Anschauung von der Entstehung des assyrischen Syllabars bauen will, der mag es getrost thun — wir beneiden ihn nicht: für uns ist, angesichts der Thatsache, dass die Theorie des H. Halévy bei den 400 und mehr phonetischen Zeichenwerthen, welche das assyrische Syllabar aufweist, bis auf einen einzigen, wirklichen, wenigstens äusserlich zutreffenden Fall versagt (denn dass es mit den noch nicht von Halévy in dem Smith'schen, bezw. Ménant'schen Syllabar aufgestöberten Beispielen noch viel trauriger bestellt sein würde als mit den critisirten 100 und mehr, versteht sich a priori), ich sage, *für* uns ist angesichts dieser Thatsache auch äusserlich die Unmöglichkeit der Annahme einer Entstehung des assyrischen Syllabars auf rein assyrisch-semitischem Boden dargethan. Welche Schwierigkeiten anderer Art, die die lautliche Beschaffenheit des Syllabars beschlagen, sich dieser Annahme entgegenstellen, haben wir oben gezeigt.

Aber — so argumentirt H. Halévy weiter — auch die zusammenhängenden sog. akkadischen Texte liefern den Beweis, dass das Akkadische keine Sprache, sondern lediglich eine Schrift war und zwar schon, wenn wir sie lediglich auf ihre graphische Eigenthümlichkeit ansehen. Es folgt dieses — meint H. — einfach schon daraus, dass die sog. akkadischen Worte stets invariabel in den Texten erscheinen: niemals werde eine Sylbe *bar* in die andere ba-ar, *kur* in die andere ku-ur zerlegt. *Daraus* sei klar, dass wir es mit Ideogrammen zu thun haben, dass somit das Ak-

kadische eine ideogrammatische Schrift sei, die man assyrisch-semitisch zu lesen habe (évidemment de ce que l'idée qu'il présente est intimement attachée à sa forme extérieure, destinée à la vue seule, et que les sons identiques perceptibles à l'oreille sont incapables de le remplacer). Es ist das wieder eine Behauptung des Verfassers, welche von einem ebenso grossen Mangel an Umsicht als andrerseits von Unkenntniss zeugt. Zunächst weiss Herr Halévy sehr gut, dass die Assyriologen einstimmig die in Rede stehende Sprache für eine monosyllabische erklären d. h. für eine solche Sprache, deren Wurzelelement ein einsylbiges ist, welches demnach auch mit einem einzelnen, bestimmten Zeichen äusserlich bezeichnet ward, eine Bezeichnung, welche sie auch bei dem Antreten der Flexionselemente kraft des Wesens dieser Sprache beibehielten — jedoch ganz und gar nicht ausschliesslich! Hier nur ein Paar Beweise! Das gewöhnliche akkadische Wort oder nach Halévy „Zeichen" für „gross", assyr. rabu, ist phonet. *gal*. Wäre nun dieses Zeichen auch für die Akkadier ein Ideogramm, so müsste der Begriff gross stets nur und ausschliesslich durch das Sylbenzeichen gal (das obige), niemals durch ga-la, gu-la etc. ausgedrückt sein. Dem ist aber mit Nichten so! II Rawl. 13, 23 ist uns ein Syllabar aufbewahrt, also lautend:

KAR. GU. LA	kar-ru rabu-u
Stadt gross	Stadt gross

Man sieht, das phonetische gula entspricht dem rabû, wie sonst unzähligemal diesem letzteren das eben genannte Zeichen GAL correspondirt. GU. LA aber wird mit zwei total anderen Zeichen geschrieben, als GAL; es ist evident: gula wollte gehört und nicht gesehen werden. Dasselbe ergiebt sich aus IŞ. MÂ gu-la-mis, entsprechend assyrischem *'ilippi şirâti* Lay. 38, 11 flg. Zum Ueberfluss giebt es bekanntlich auch eine Göttin *Gu-la* d. i. „die Hehre". Wir nehmen ein anderes Beispiel. Ein unendlich häufiges Ideogramm für den Begriff „hoch", „erhaben" ist in den assyrischen Inschriften bekanntlich , phonetisch *maḥ*. Es wird in den Syllabaren (z. B. II Rawl. 31, 18. 21. 22. 47, 55) und in den Texten selber erklärt durch *şîru* „hoch", *rabu* „gross" und *ma'du* „viel". War das Zeichen nur ein reines Bild, das bloss gesehen und nie gehört werden konnte, so darf es auch in den Texten nur als Ideogramm vorkommen. Statt dessen lesen wir auf dem Asarhaddoncylinder col. III, 59 gross und breit: *alpi maḥ-ḥi* „grosse Stiere" und ebenso auf dem Bellinocylinder Sanheribs col. IV, 10: *işi maḥ-ḥi* „grosse Bäume", und das in den assyrischen Texten so oft als Ideogramm für die Präposition *'ili* „auf" vorkommende und zweifelsohne mit jenem maḥ zusammenhängende MUḤ

wird im Taylorcylinder Sanheribs col. VI, 36, aber auch sonst, phonetisch *muh-hi* geschrieben. Es ist somit evident, dass es eine, auch ins Assyrische übergegangene akkadische Präposition *muh*, *muhha* gab, welche gehört und ausgesprochen werden wollte. Noch ein drittes Beispiel mag Platz greifen. II Rawl. 27, 44 wird die Zeichengruppe GAB. RI durch das assyrische mahirtuv erklärt und damit stimmt, dass in den assyrischen Inschriften ganz gewöhnlich mit diesem „Ideogramm" die Wörter mahiru und saninu „Nebenbuhler" wechseln, s. Friedr. Delitzsch, assyr. Studien I S. 120 ff. Dieses „Ideogramm" GAB. RI erscheint nun aber in den assyrischen Texten und zwar mit derselben Bedeutung auch in der Aussprache gab-ra-a(al), z. B. Sarg. Cyl. 8. Botta 145, 1 (Khors. 13). Es leidet somit keinen Zweifel, dass das Wort — auch ins Assyrische übergegangen — überall kein bloss zum Sehen bestimmtes „Ideogramm", denn vielmehr ein aussprechbares und ausgesprochenes Wort war.

Schon aus diesen Beispielen wird einleuchten, dass das „Akkadische" nichts weniger als eine zum blossen „Anschauen" bestimmte Schrift war, dieses auch was die Wurzelelemente betrifft, so sehr dieselben, eben als solche einer monosyllabischen Sprache, auch bei der „Flexion" (wenn dieser Ausdruck hier überall anwendbar ist) möglichst unverändert beibehalten wurden. Es gilt das Ausgeführte auch von Bildungen wie ka „reden"; kaka „verläumden, Verläumdung" [1]); kakaka „betheuern" („Amen sagen" [2]); endlich kakakaka „eindringlich einschärfen" (?) [3]). Dass diese letzteren Formen „unaussprechbar" seien (Hal. 521), konnte nur Jemand meinen, der sich die eigenthümliche Schrift dieser mesopotamischen Völker zu vergegenwärtigen versäumt hat, die z. B. Hizkiyyah durch *Ha-za-ki-ya-hu*, Schômrôn durch *Samírina* und *Usimuruna* (dass beide Namen identisch sind, zeige ich an einem anderen Orte [4])), Ekron durch *Am-qar-ru-na* wiedergeben u. s. w. Man spreche doch

1) Nicht „stark reden", „befehlen". Es wird erklärt durch assyr. *dababu* d. i. arab. دبّ, دبوب, hebr. דִּבָּה u. s. w.

2) Assyr. *amânu* vgl. hebr. אמן etc.

3) Die Bed. muss dahingestellt bleiben, da der auf der Platte gebotene Text beschädigt ist und das sich dort findende *mustamu is...* unverständlich bleibt.

Ich setze zu weiterer Veranschaulichung des Obigen das Syllabar (II Rawl. 32, 61—63 a. b) selber her. Es lautet:

KA (du-ub-bu) KA	da-bi-bu	*verläumden*
KA (i-mir du-ub-bu) KA. KA	a-ma-nu-u	*betheuern*
KA (desgl.) KA. KA. KA	mu-us-ta-mu is...	R. שמע?

4) S. unsern Aufsatz: „Assyrisch-Biblisches, zweiter Artikel," Nro. 2, in Jahrbb. für Protest. Theol. Jahrg. 1, Heft 2 (Lps. 1875.)

nur nach abendländischer Weise kakkak aus und man hat die schönste Analogie zum Vogelnamen Kukkuk, den ein Assyrer bei der Transcription sicher durch ku-uk-ku-ku oder ku-ku-ku-ku wiedergegeben haben würde! Natürlich sind auch im Akkadischen solche Wurzeln und Wörter nur ganz vereinzelt und kommen unter hunderten kaum einmal vor! Dazu würde der Verf., wenn er, wie man das bei einer so wichtigen Frage füglich hätte erwarten sollen, statt nach secundären Quellen nach den Inschrifttexten selber gearbeitet hätte, auf der betreffenden Tafel (II R. 32, 61—63), wo diese Zusammenstellungen sich finden (in den zusammenhängenden Inschriften sind sie mir noch nicht vorgekommen), bei den betr. Zeichen lautliche Bemerkungen von der Hand des Tafelschreibers gefunden haben (s. o.), aus denen zu schliessen, dass wahrscheinlich gar nicht kaka, sondern duttu u. s. w. zu sprechen, wodurch die Sache noch ausserdem ein wesentlich anderes Licht gewinnt. Unter allen Umständen hat die Zusammenstellung nicht das geringste Bedenkliche. Nun aber gar die flectirenden, bez. die der Wurzel agglutinirten Elemente selber, die Präfixe, Suffixe, die Infixe! Herr Halévy muss blind gewesen sein oder sich absichtlich eine Binde vor die Augen gelegt haben, als er die betr. Partien der Darstellungen des Akkadischen seiner Betrachtung unterzog. Schon oben S. 3 haben wir auf den Wechsel des Präfixes *in* mit dem andern *ni* in der Verbalform in-lal-'i = ni-lal-'i, entsprechend beidemal assyrischem isakal R. שקל „er wog dar", aufmerksam gemacht. Wenn das Akkadische bloss gesehen, nicht gelesen und ausgesprochen sein wollte, wie kommt es denn, dass da das Präfix das eine Mal mit dem Zeichen für *in* und das andere Mal mit dem total verschiedenen für *ni* geschrieben wird? Wer kann sich da der Einsicht verschliessen, dass die Wahl der verschiedenen Zeichen mit der verschiedenen Aussprache der Sylben zusammenhängt und einen grammatisch-linguistischen, und beiläufig noch dazu vollkommen bekannten, Grund hat? — Wir nehmen ein anderes Beispiel. II Raw. 9 Z. 65a lesen wir in der akkadischen Columne:

nam-tur-us-a-ni-ku ba-an-na-ni-in-šar

Sohnschaft-seine-an er-ihn-ihm-schrieb

d. i. „an seinen Sohn schrieb er ihn" (den Brief). Dass wir richtig übersetzt haben, beweist die assyrische Columne, welche bietet: a-na ab-lu-ti-su is-ṭur-su d. i. „an seine Sohnschaft (Sohn) schrieb er ihn (den Brief)". In dem letzten, das Verbum enthaltenden Worte *bannaninšar*, das beiläufig so correkt phonetisch geschrieben ist wie überhaupt denkbar, sondert sich zuvörderst die letzte Sylbe šar als den Wurzelbegriff enthaltend aus: es war die Bedeutung dieser Sylbe, nämlich „schreiben", längst ehe man von dem Akkadischen irgend eine Vorstellung hatte, bekannt (vgl. auch ABK. S. 112 Nr. 73). Nicht minder aber löst sich 2) deutlich die Sylbe ban ab, das Verbalsubjekt in irgend

einer Weise bietend, und endlich 3) nanin, irgendwie das pronominale Objekt etc. enthaltend. Wir wenden nun unsere Blicke ein Paar Zeilen aufwärts auf der Tafel; da lesen wir Z. 54:

ba-an-rû-rû	*iḳ-ka-ar* R. נקר
d. i. er-gründete	er gründete

Die Verbalwurzel *rû* (KAK), deren Verdoppelung die Intensivform ausdrückt, war den Assyriologen in der Bed. „bauen", „schaffen" (ʿabas, banâ) schon längst aus den assyrischen Inschriften bekannt (ABK. 112 Nr. 75); ba-an kann somit nur das irgendwie flectirende Element sein, genau wie in vorhergehendem Beispiele. Dass eine Sylbenfolge ba-an kein Ideogramm ausdrückt, weiss der Anfänger im Assyrischen. Wir wenden einige Blätter um, da erblicken wir auf S. 15 Z. 35 in der ersten Columne wieder das uns schon bekannte *i-ša-ḳa-lu* „er wägt". Wir schauen auf die linke Columne: da lesen wir *ba-an-na-ab-lal-ʾi*, zusammengesprochen: bannablaʾi, was also auch irgendwie „er wägt", bezw. „wägt ihn" heissen muss. Der Leser beachte das wiederkehrende *b* und andrerseits das wiederkehrende *n*, welches letztere uns als Zeichen der dritten Person des Personalpronomens bereits aus dem zuerst angezogenen Beispiele: *in-lal-ʾi* (s. o.) bekannt ist. Wir blicken wiederum einige Zeilen höher: da lesen wir II Rawl. 15 Z. 21:

ʾi-a-ni ib-tu-ri	*bît u-ṣa-ḫa-ar*
Haus-sein er-verkleinerte	das Haus [1]) er verkleinerte

Dass das in der linken Columne uns entgegentretende *tur* soviel als „klein" bedeute, wussten die Assyriologen längst: sie fanden es ja in den Texten und sonst durch ṣahru = צָעִיר erklärt (ABK. 27 Nr. 23). Turri mit einem überhängenden Vokal (also muss abermals das tur **gesprochen** und nicht bloss **gesehen** sein!) ist hier offenbar Verbalstamm; das übrigbleibende *ib*, bei welchem jedem das *ba* der oben besprochenen Sylbe *ban* einfällt, muss somit das pronominale Präfix vorstellen. Wir blättern weiter und zwar ein Paar Seiten zurück. Da lesen wir auf S. 12 Z. 28 col. a. b:

ab-ba-šì	*it-ta-din* er gab hin

und wiederum Z. 31:

ab-ba-gur	*ut-tî-ir* er stellte her.

Die Elemente šì und gur sind uns aus den assyrischen Inschriften als „Ideogramme", das eine mit der Bed. „geben" נתן, das andere mit der Bed. „wiederherstellen" תור Af. längst bekannt (ABK. 108 Nr. 30*. 111 Nr. 61). Es bleiben beidemale die Elemente ab-ba übrig, in denen wir sofort das uns nun bereits hinlänglich bekannt gewordene *b* der 3. Person Sing. wiedererkennen. Schauen

1) Das Suffix *su* fehlt hier wie auch sonst in den Syllabaren aus Nachlässigkeit oder Raummangel s. ABK. S. 21 Z. 1; auch II Rawl. 11 Z. 69 ist zu vergleichen, wo neben *hi* (s. Z. 71) das benöthigte *gi* fehlt.

wir auf das Ausgeführte zurück, so haben wir, assyrischen Imperfektformen entsprechend und die Differenzformen auf die Wurzel ši „geben“ angewandt: abba-śi, bab-śi, ib-śi, ban-śi, bannab-śi, ban-nanin-śi, denen die assyrischen Formen iddin, inaddin, ittadin und ittadin (sammt Suffix su) und eine Schafelform entsprechen würden — wie man beiläufig sieht, mehr akkadische als assyrische Formen, was zu beachten ist. Und Formen, die sich so sichtbar vor unsern Augen verändern wie die Präfixformen ib, abba, bab, ban, und wie nicht minder in und ni bei inlal'i und nilal'i — das sollen *invariable Ideogramme* sein? — Wo bleibt da der *Begriff* des Ideogramms? — Aber wir entlassen Herrn Halévy noch nicht! Aus des Genannten Abhandlung p. 517 ersehen wir, dass er sehr wohl bekannt ist mit dem „ideogrammatischen“ Ausdrucke des Suffixes der 3. Person, *a-ni* lautend = assyr. *su* „sein“. Nun erinnert sich der Leser von vorhin des Sätzchens: *'i-a-ní ib-tur-ri* „sein Haus machte er klein“. Wenn er unsre Transcription genau beachtet, so findet er zwischen dem *a-ni* Halévy's und unserm *a-ní* einen kleinen, aber gewichtigen Unterschied, den nämlich, dass jener das einfache *ni*, wir das gefärbte *ní* gesetzt haben. Das entspricht nämlich dem Originaltexte. Gewöhnlich hat das Suffix die Form a-ni, in besonderen Fällen aber die andere a-ní; jenes wird mit dem Zeichen , dieses mit dem Zeichen geschrieben. Aber kann sich denn ein Ideogramm *verändern*, ein Ideogramm, das nur *gesehen*, und nicht *gehört* sein will? — Herr Halévy muss wohl oder übel noch einen Augenblick die Hatz dulden. Wir ersuchen ihn Tafel 11 des zweiten Bandes der Inscriptions zur Hand zu nehmen. Wie ihm bekannt sein wird, ist dieses eine Haupttabelle, um das akkadische Verbum — vor welchem er vielleicht inzwischen einigen Respect bekommen hat — nach seinem Wesen kennen zu lernen. Ich bitte ihn seine Augen auf Z. 66—69 zu richten. Dort findet er eine akkadische Verbalform *in-gi-ín*, welche ihn an sich jetzt schon etwas heimathlich anmuthen wird, um so mehr als ihm in der Columne rechts aus den assyrischen Inschriften ein alter Bekannter begrüsst, das Afel *ukín* „er hat gestellt“. Aber lautet denn nicht in den assyrischen Inschriften das „Ideogramm“ von kinn vielmehr GI. NA, und hier lesen wir nun ein gi-ín = gín? *So wären am Ende auch die Wurzelthemen nicht unveränderlich?* — Siehe, da stösst uns dicht daneben schon wieder ein alter Bekannter auf! Offenbar sind die Zeilen 69—72 der Erklärung der Formen des akkadischen Verbums für „gut sein“ gewidmet, denn in der assyrischen Columne lesen wir: *uṭib, uṭab, uṭibbu, uṭabbu* R. טוב. Also lautet nun wohl wegen der Unveränderlichkeit der „Ideogramme“ und auch der akkadischen „Wurzeln“ oder „Themen“ wie *durchweg* in den *assyrischen* Texten so auch hier das Ideogramm *ḫi. ga*? — *Mit Nichten*: es lautet *ḫi. gi*!

Wir lesen: *nin bigi*: *nin bigi's* u. s. f. Wie steht es nunmehr mit der Unveränderlichkeit der akkadischen Themen? — Noch auf eins weisen wir hin. Nach Halévy's Theorie sind die ideographischen Bezeichnungen auch der Flexionsformen z. B. des Verbums von semitischen Assyrern und Babyloniern erfunden und für sie bestimmt. Wie nun freilich ein vernünftiges Volk, das die Sylbenschrift sehr wohl kennt, dazu kommen soll, einen so complicirten Apparat, wie den der „ideographischen" Bezeichnung der Verbalformen — der weit complicirter ist, als die ganze semitische Conjugation selber — auszuklügeln, ist platterdings nicht abzusehen. Wir wollen aber einmal dieses höchst Unwahrscheinliche annehmen: wie kommt es dann aber, dass die Assyrer und Babylonier in ihren, sicher semitisch geschriebenen, Inschriften von diesem ihren mühsam gezimmerten Apparate ganz und gar keinen Gebrauch machen? — Es sind, von Nominibus abgesehen, ausschliesslich Präpositionen, Conjunctionen und Adverbien (mit den Zahlwörtern ist die Sache schon wieder wesentlich anders), sowie die Themen der Verba, welche sie neben ganz verlorenen Beispielen der Bezeichnung eines Nominalsuffixes in dieser ideographischen Weise bezeichnen. Gerade das, worauf die „Assyrer" einen so raffinirten Scharfsinn verwandt haben, die „ideographische" Bezeichnung der Verbalflexionsformen suchen wir in den semitischen Inschriften vergeblich: nirgends findet man hier Verbalformen mit den Präfixen *in*, *ni*, *innanin*, *ib*, *bab*, *abba*, *ban*, *bannan* u. s. w. Gerade die Verbalformen werden ständig, was die Flexion anbetrifft, phonetisch geschrieben — und dennoch diese gewissenhaften Tafeln der Syllabare und dennoch diese massenhaften Beispiele zur Einübung und Erläuterung dieser soi-disant „ideographischen" Bezeichnung der Verbalformen! Ob sich Herr Halévy dieses wohl einmal vergegenwärtigt hat?

Es folgt ein Abschnitt, betitelt: composition des signes. Hier passirt dem Verf. das Missgeschick, dass er statt von einer Zusammensetzung der Zeichen, vielmehr von einer Zusammensetzung der Worte im Akkadischen redet und hieran Anstoss nimmt, während er an jenem Anstoss nehmen wollte. Verf. meint, es sei nicht anzunehmen, dass, wie das die Assyriologen behaupteten, eine Sprache wie das Akkadische einer Reihe einfacher Ausdrücke ermangelt habe, um die allernothwendigsten Dinge des menschlichen Lebens zu bezeichnen (se trouve en défaut d'expressions simples pour désigner les objets de première nécessité, und weiter: il lui manque des mots simples pour exprimer les idées les plus élémentaires, de sorte qu'il est obligé de recourir à des compositions tout artificielles et quelquefois très-bizarres). Ich möchte wissen, welcher Assyriologe jemals so etwas behauptet hat? Was sie behauptet haben und was neuerdings George Smith mit so glänzendem Scharfsinn an einigen Beispielen gezeigt hat, ist, dass die scheinbar so verwickelten ideogrammatischen Zeichen sich bei

schärferer Betrachtung in Zeichengruppen mit klar zu Tage liegender Bedeutung auflösen. So hat G. Smith gezeigt, dass das Ideogramm für „essen“ zusammengesetzt ist aus dem Zeichen für „Mund“, akkadisch *ka*, und dem Zeichen für „Speise“, akkadisch *gar*. Das Zeichen „Mund-Speise“ wurde Ideogramm für den Begriff „essen“. So wurde die Combination der drei Zeichen: 1) des Zeichens *gut* „Ochs“; 2) desselben Zeichens in der Wiederholung; 3) des Zeichens für „Gehege“ (*kil*) das sinnbildliche Zeichen für den Begriff „Heerde“ u. s. f. In ähnlicher Weise ist die Combination für *ka* „Mund“ mit dem andern für „Wasser“ *a* zum Zeichen für „trinken“ geworden u. dgl. m. Natürlich aber haben die Akkadier nicht etwa „trinken“ als ka-a; „essen“ als ka-gar; „Heerde“ als gut-gut-kil bezeichnet: „trinken“ z. B. hiess *nak*, „essen“ *ku*; von anderen Ideogrammen wieder wissen wir die phonetischen Auflösungen noch nicht, bis etwa ein Syllabar sie uns an die Hand giebt. Die Sache ist also die: für die Begriffe „trinken“, „essen“, „Heerde“ u. s. w. haben die Akkadier so gut bestimmte einzelne Wörter (mots, expressions) im Gebrauch, wie jede andere Sprache. Zur schriftlichen Bezeichnung dieser Begriffe aber bedienen sie sich zusammengesetzter, sinnvoller Zeichen, an deren Enträthselung die künftige Forschung sich noch häufiger wird zu versuchen haben. Wie also kam Halévy dazu einen Paragraphen zu schreiben, wie den in Rede stehenden? — Dabei mag es uns übrigens verstattet sein, zur weiteren Aufhellung des Dunkels, das hier obwaltet, ausdrücklich zu bemerken, dass also die akkadische Schrift — genau wie die assyrische — besteht 1) aus Ideogrammen, die, wie die ausgeführten und wie weiter der achtstrahlige Stern (= „Gottheit“), wie das Ideogramm für den König (= „Grossherr“), für das „Haus“ u. s. w., welche den Lautwerth ihres Sinnwerthes in der akkadischen Sprache, also z. B. der achtstrahlige Stern den des akkadischen Namens für „Gott“ d. i. akkadisch *an* (als *an-na* auch geradezu den „Himmel“ bezeichnend), das Zeichen für „Haus“ den des Wortes für „Haus“ d. i. é u. s. w. (übrigens durchaus nicht immer) als syllabarischen Werth beibehielten; 2) aus Sylbenzeichen, wie ab, ib, ub; kar, kir, kur u. s. w., ebenfalls genau wie die assyrische Schrift. Letztere, die assyrische Schrift, 3) unterscheidet sich von der akkadischen — von Kleinigkeiten abgesehen — lediglich dadurch, dass in dieselbe, ausser den wirklichen Ideogrammen der akkadischen Texte noch eine Reihe weiterer Ideogramme Aufnahme gefunden haben, indem eine grosse Anzahl der in den akkadischen Texten als Wurzelthemen und weiter als Bezeichnungen von Präpositionen, Conjunctionen u. s. w. vorkommenden Sylben und Sylbencomplexe als ideographische Zeichen für die mit diesen Sylben im Akkadischen bezeichneten Begriffe verwandt wurden.

Wir wenden uns, da Abschnitt IV (emploi de groupes accadiens dans les textes assyriens) bereits im Vorhergehenden seine

genügende Beleuchtung gefunden hat, und indem wir uns Abschn. V bis weiter unten aufsparen, wo angemessener von ihm die Rede sein wird, sofort zu des Verfassers observations grammaticales et syntactiques (p. 520 ff.), erlauben uns aber da anzufangen, wo Herr Halévy vorsichtigerweise aufgehört hat, nämlich bei der akkadischen *Syntax*, — die ihm nämlich, wenn er sie einer näheren Betrachtung unterstellt hätte, die Grundlosigkeit seiner Hypothese deutlich vor Augen geführt haben würde. Denn wenn wirklich die akkadischen Texte, wie der Verf. behauptet, nichts sind, als verkappte assyrische, so werden sie — das fordere ich für diesem Fall kategorisch — in allen syntaktischen Dingen sich *absolut* und *durchaus* an die Eigenthümlichkeiten dieser, der *assyrischen* d. i. einer semitischen Sprache anschliessen. Weichen sie auch nur an einem einzigen Punkte ab, so wird damit die ganze Hypothese hinfällig. Sehen wir nun darauf die Texte einmal an. Wir beginnen mit der Spitze des grammatischen Gebäudes, mit der Betrachtung des *Satzes* und seines Baues. Bekanntlich hat der assyrische Satz im Ganzen eine grosse Beweglichkeit; das Verbum steht ebensowohl am Ende, wie am Anfang des Satzes (auch in der Mitte), doch überwiegend am Ende. Die Anordnung der übrigen Redetheile ist fast gänzlich in das Belieben des Schriftstellers gestellt. Im Akkadischen waltet entschieden eine straffere Ordnung: mit ganz vereinzelten Ausnahmen erscheint das Verbum am Ende. Das Subjekt steht am Anfange, das Verbum am Ende des Satzes und zwischen beiden werden — wiederum mit einer unverkennbaren Regelmässigkeit — die übrigen Redetheile, insbesondere das Objekt und die näheren Bestimmungen sei es des Subjekts sei es des Prädikats eingeschoben. Ein Mustersatz ist in dieser Hinsicht der Satz, den wir II Rawl. 10, 9—11 lesen:

Text.	Uebersetzung
9. *dam-'i dam-na-ra*	Gatte zu seiner Gattin,
10. *dam-mu nu mí-ìn*	meine Gattin nicht du,
11. *ba-an-na-an-ka*	er zu ihr spricht

d. i. „der Gatte spricht zu seiner Gattin: nicht bist du meine Gattin", wie denn der wörtlich und Zeile für Zeile übersetzende Assyrer die Worte wiedergiebt:

9. *mu-tu a-na as-sa-ti-šu*	der Gatte zu seinem Weibe:
10. *ul as-sa-tí at-ta*	nicht bist du mein Weib,
11. *iḳ-ta-bi*	spricht.

Beiläufig erkennt aber hier jeder, der nur ein Paar Seiten Assyrisch gelesen hat, dass das letztere *kein Assyrisch* ist: von sich aus würde kein Assyrer den Zwischensatz so eingeschachtelt haben; von sich aus würde der Assyrer gesagt haben: *mutu ana assatišu iḳtabi: ul assatí atta* d. h. er würde das Verbum unmittelbar an den Schluss des ersten Satzes gestellt und danach den Inhalt der Rede haben folgen lassen. Die ganze unassyrische Ausdrucksweise hat ihren Grund in dem Streben des Tafelschreibers, *der einen*

zu übersetzenden akkadischen Satz vor sich hatte, jedem akkadischen Satzelemente das entsprechende assyrische Aequivalent in derselben Zeile gegenüberzustellen. Aber bleiben wir noch einen Augenblick bei diesem Beispiele. Herr Hal. behauptet, die akkadischen Columnen seien nur die ideographische Transcription der assyrischen Worte der rechten Columne. Wenn das, so muss nothwendig Zeichen für Zeichen in der linken den Wörtern in der rechten entsprechen: denn zu einer Abweichung in der Ordnung ist bei lediglich ideographischer Transcription nicht der geringste Grund vorhanden. Wie steht es nun in dieser Hinsicht in Wirklichkeit? — Sehen wir uns unser Beispiel an! In der ersten Zeile haben wir im Assyrischen: 1) *mutu*, 2) *ana*, 3) *assati*, 4) *su*. In der akkadischen Columne finden wir 1) dem mutu entsprechend: *dam'i*; 2) dem assati entsprechend: *dam*; 3) su *na*; endlich 4) ana *ra*. Wie man sieht, hat das dem assyrischen ana entsprechende akkadische *ra* in der ersten Columne den vierten Platz statt des wegen des correspondirenden assyrischen ana zu erwartenden zweiten. Was in aller Welt veranlasste denn die Tafelschreiber zu dieser Inversion, wenn sie den assyrischen Text lediglich ideographisch transcribiren wollten? Kann jenes einen anderen Grund haben, als den, dass die Sprache der andern Columne eben so die Anfügung des Verhältnissbegriffs verlangte und nicht in der Weise, wie dieses im Assyrischen der Fall? — Wir nehmen gleich die folgende Zeile noch hinzu. Hier ist die Reihenfolge im assyrischen Texte: 1) ul 2) assati 3) atta; dagegen im akkadischen: 1) assati, nämlich *dam*, mit Suffix *mu*; 2) ul, nämlich *nu*, endlich 3) atta, nämlich *mi'n*. Abermals haben assyrisch ul und akkadisch nu, die Negationen, ihre Stellen vertauscht [1]. Warum das? — Ich dächte, die Sache bedarf keiner Erläuterung. Um aber den Leser noch weiter in den Stand zu setzen, sich ein selbstständiges Urtheil zu bilden, fügen wir ein in ähnlichem Style gehaltenes akkadisch-assyrisches Stück bei (II Rawl. 10, 2—7):

a) akkadischer Text:

2. *dam-'i dam-na*	Gattin ihren Gatten
3. *ḫul ba-an-da-gig-a-ni*	schlimm misshandelt sie ihn:
4. *dam-mu nu mi-'i'n*	mein Gatte nicht du,
5. *ba-an-na-an-ka*	spricht sie zu ihm —
6. *ari(?)-da ku*	in den Strom
7. *ba-an-śi-en*	man sie wirft.

d. h. „Wenn eine Gattin ihren Gatten misshandelt und zu ihm

1) Beiläufig ganz wie sonst die Vergleichungspartikeln akkadisch *tum* und assyrisch *kima* ihre Stellen wechseln vgl. z. B. II R. 12, 12, wo das akkadische ... *uru tum* durch das assyrische ši-ib-tu ki-ma [ir] „Einnahme gemäss der Stadt", also mit Voranstellung der im Akkadischen nachgesetzten Vergleichungspartikel wiedergegeben wird. Liegen hier nicht ganz augenscheinlich zwei, ganz verschiedenen Sprachen angehörende, Texte vor?

spricht: mein Gatte bist du nicht, so soll man sie in den Fluss werfen". Die betreffenden hier in Betracht kommenden Wurzelelemente sind sämmtlich schon als Ideogramme aus den assyrischen Inschriften bekannt. Für HUL = assyr. limnu „böse" s. II Rawl. 17, 1. 4 u. ö., für GIK = assyr. marṣu, arab. مَرِضَ s. ABK. S. 111 Nr. 57; KA = „reden", „Mund" assyr. pû s. ebend. 107 Nr. 16; für ši „geben", hier „hineinthun", „hinein werfen" s. ebend. S. 108 Nr. 30a. Die Postposition (!) *ku* entspricht durchweg der assyrischen Präposition ana.

Die obige Uebersetzung empfängt ihre Rechtfertigung durch die assyrische Version.

b) assyrische Uebersetzung:

2. *as-sa-ta mu-us-su*	ein Weib ihren Gatten
3. *i-zi-ir-va*	verabscheut:
4. *ul mu-ti at-ta*	nicht mein Gatte du,
5. *iḳ-ta-bi*	spricht sie,
6. *a-na na-a-ru*	in den Fluss
7. *i-na-ad-du-su*	wirft man sie.

d. h. „Wenn ein Weib von ihrem Gatten nichts wissen will (eigentl. sich ihm entfremdet, hebr. זוּר vgl. arab. زَرَّ) und spricht: nicht bist du mein Gatte, so wirft man sie in den Fluss". Das Wortverständniss ist ohne alle Schwierigkeit vgl. überhaupt ABK. S. 193 Anm. 3. Wie beiläufig aus dem Akkadischen erhellt, ist *muti* und ebenso im vorigen Stücke *assati* = „mein Gatte", „meine Gattin", und steht für *muti-ya* und *assati-ya* nach ABK. 246 Anm. 2.

Besonders lehrreich ist hier ein Blick auf den akkadischen und andrerseits assyrischen Ausdruck in der Z. 3. Das akkadische: „schlimm hat sie ihm Leid zugefügt" = „schlimmes Leid hat sie ihm zugefügt" ist vom assyrischen Uebersetzer durch das einfache: *izir-va* „sie hat verabscheut" wiedergegeben, — wie man deutlich sieht: eine freie Wiedergabe des akkadischen Originals. Wie kann wohl Jemand meinen, dass ein assyrischer Transcriptor in so umständlicher Weise sein einfaches *izir* ideographisch ausgedrückt und dazu — genauer als im Assyrischen selber! — das Suffix (*ani*) beigefügt haben sollte, das im Assyrischen fehlt [1]! — Zu der Stellung des Verhältnisswörtchens *ku* = assyr. ana s. vorhin über *ra*, ein anderes, ähnliches akkadisches Verhältnisswort.

Das Ausgeführte gilt nicht minder von Präpositionen wie *ki-ta* „mit", welches total anders als das entsprechende assyrische *itti* verbunden wird. „Mit mir" z. B., welches der Assyrer durch *itti-ya* ausdrückt, giebt die akkadische Columne (II Rawl. 12, 44) durch

1) Dass es nicht etwa aus Raummangel, wie in ähnlichen Fällen, ausgelassen ist, beweist das anzigatende *va*.

ki-mu-ta wieder, also indem sie das Pronomen — *mu* — zwischen *ki* und *ta* einkapselt! Wie kommen denn die Assyrer dazu, eine ihrer Art die Suffixe anzufügen so total entgegengesetzte Ausdrucksweise bei ihren ideographischen Transcriptionen zu befolgen? — Soll ich noch an die vom assyrischen Standpunkt aus unbegreifliche Ausdrucksweise (II Rawl. 11, 1 a) erinnern: *ki-kikal-bi-ku* = „mit — Hoheit seine — zu" = „zu seiner Excellenz" (sagte er etc.), was der assyrische Tafelschreiber möglichst wörtlich übersetzend durch *ana itti-su* „zu — mit ihm" wiedergiebt, indem er noch dazu das *kikal*, mit dem er nichts anzufangen wusste, unter den Tisch fallen lässt!

Doch wir verlassen dieses Gebiet und wenden uns zu der Betrachtung der einzelnen Redetheile und der von Halévy in dieser Hinsicht gemachten Einwendungen. Wir beginnen mit dem Verbum. Dass von ideogrammatischer Transcription der assyrischen Formen bei den entsprechenden akkadischen keine Rede sein kann, haben wir bereits oben gezeigt: Wechsel der Aussprache wie **ni**-*lal* neben **in**-*lal*, von den variirenden Präfixen ib, abba, bab etc. gar nicht zu reden, schliesst diese Annahme kategorisch aus. Hören wir trotzdem Halévy ab: das Verhör bringt wahrscheinlich wieder um noch einige besondere Dinge ans Tageslicht. Nr. 1. Halévy meint, zuvörderst müsse das akkadische Verbum schon deshalb ein semitisches sein, weil es ja die Personen durch Präfixe und den Plural durch ein Suffix bezeichne, wie das Assyrische! Antwort: also sind wir Deutschen Semiten und Assyrer, conjugiren wir doch wie die Genannten mit präfigirten Pronominibus und suffigirter Pluralendung: „ich rede, du redest, er redet, wir reden, ihr redet, sie reden"! — Aber wie mag es denn kommen, dass die assyrischen Transcriptoren, die doch — nach Halévy — vor den verwickeltsten Zeichencombinationen nicht zurückscheuen und in die akkadischen „Ideogrammentexte" Dinge hineintragen, von denen ihre eigenen assyrischen Texte nichts wissen (s. oben!), wie kommt es, frage ich, dass diese Transcriptoren nie und nirgends eine Verschiedenheit des Geschlechts weder im Singular noch im Plural des Verbs, und weder bei dem Nomen noch dem Pronomen, andeuten, während doch im Assyrischen diese Unterscheidung Statt hat?[1] — Nr. 2. „Das Assyrische kennt nur ein Imperfekt und kein Perfekt; auch das Akkadische kennt kein Perfekt und nur ein Imperfekt." Der erste Theil ist übertreibend: dass das Assyrische neben dem Imperfekt auch noch, wenn auch seltener, ein Perfekt im Gebrauch hatte, ist sicher. Eine Spur aber eines Perfekts zeigt sich im Akkadischen nicht. — Hal. meint: auch die assyrische zweite Imperfektform ikatal, isakal [vgl. beiläufig äthiop. jĕnagĕr = falls

1) Ausser etwa, wo sie durch das das Geschlecht nicht unterscheidende Akkadische zur Nichtbeachtung des Geschlechts auch bei ihrer Uebersetzung veranlasst wurden, vgl. oben S. 22 atta statt atti u. s. ABK 193. 245.

diese Auffassung der betr. Form sich bewährt —] sei durch das akkadische *in-lal-'i* (mit überhängendem 'i) ausgedrückt und diese Gleichstellung Seitens der Transcriptoren beruhe auf der Ueberlegung, dass die Form *isakal* bestehe 1) aus dem Präfix *i* und 2) der nominalen Segolatform *sakal*: das akkadische *lal-'i* sei nämlich ein Nomen!" Nur schade, dass die assyrischen Thontäfelchen von diesen „Segolatformen" nichts schreiben; nicht minder, dass die Annahme, diese akkadischen, durch 'i gebildeten Nomina, falls solche überhaupt vorkommen, entsprächen assyrisch-hebräischen Segolatformen, reine Phantasie ist, und dass endlich eine Verbalbildung: „ich — das Wägen" im Sinne von: „ich wäge" unfassbar ist und dazu allem, was wir sonst von der Bildung des akkadischen Verbums wissen, direkt ins Angesicht schlägt. — Nr. 3. „Das assyrische Paal entspricht deutlich akkadischen Formen wie in-mal-mal, ib-tak-tak, diese aber haben semitischen Typus", — sehr schön! wenn dem nur nicht das Eine entgegenstände, dass diese reduplicirte Form als Verbalform (Intensivstamm) bei den Assyrern sich niemals findet: sie erscheint überhaupt äusserst selten, etwa bei Thiernamen, wie laklak „Storch", wo sie schallnachahmend ist, oder aber ganz vereinzelt bei Adjectiven, wie dandan, gungun u. a. m. Die Bildung gehört überhaupt mehr der Anfangszeit des Semitismus an, beschlägt deshalb selbst da, wo sie sich häufiger findet, nämlich im Aethiopischen, nur die Wurzelbildung, und ist im Assyrischen meist völlig verwischt; bekanntlich gehen Formen wie *kakkab* „Stern", *dadam* „Mensch" [1]), *rarub* „Majestät" u. a. m. eben auf reduplicirte Formen wie kabkab, damdam, rabrab u. s. f. zurück. Assyrische Verbalformen dieser Bildung giebt es nicht und hat es aller Wahrscheinlichkeit nach nie gegeben, und dass die Tafelschreiber mit Rücksicht auf diese „allgemeine Eigenthümlichkeit der semitischen Sprachen" ihr „Ideogramm" für den Intensivstamm sich ausgedacht und zurechtgemacht hätten — das glaube, wer es glauben will! — Nr. 4. „Analog dem semitischen Hifil, Nifal, Schafel u. s. w. zeigen auch die akkadischen Verbalstämme consonantische Präfixe, wie *ra, da, su, im* etc., während, wegen der Unveränderlichkeit des akkadischen Radicals, innere Einfügung des Bildungsconsonanten wie bei dem semitischen Ifteal und Iftaal nicht anwendbar („impracticable") erschien." Warum freilich das letztere „impractikabel" sollte erschienen sein, während die Akkadier doch in Verhältnisswörtchen wie *ki-ta* ganze Wurzeln einschalten und zwischen Subjekts- und Prädikatsbegriff Objektspronomina in ein- und zweifacher Gestalt einzwängen, ist nicht recht abzusehen. Wichtiger aber ist das Bedenken, wie die Tafelschreiber überall dazu gekommen sein sollten, statt des Afels *u-kin*, des Schafels *u-sa-kin* u. s. w. ihren fingirten Wurzeln ein ra, da,

1) S. ABK. 192 Anm. 2.

su u. s. w. vorzusetzen, da sie mit ihren assyrischen Präfixen ebenso weit gekommen wären. Dass die Assyrer zur Bezeichnung ihrer Wurzeln und auch der Nomina Ideogramme gewählt hätten, liesse sich in abstracto denken, wenn man nämlich annähme, dass diese Ideogramme ursprünglich „Bilder“ waren, welche allmählich zu Lautzeichen wurden (obgleich auf rein assyrischem Boden die Sache so anzuschauen immer seine grossen Schwierigkeiten hat); wie aber die Assyrer dazu kommen sollten, auch die Präfixe (und Suffixe) des Verbums von sich aus mit Sylben wie *ra*, *tan*, *ta*, *da*, *su* u. s. w. zu bezeichnen, deren rein phonetischer Charakter schon aus den Varianten *tan* und *da*, *su* und *si*, für Jedermann klar zu Tage liegt, ist platterdings nicht einzusehen. Dasselbe gilt — Nr. 5 — von den den semitischen mit präfigirtem *li*, ﻟِ entsprechenden Precativformen mit beginnendem *ga*, *gan*, mit welchen die Aussprache *ha* (?) wechselt. Dass bei diesem Wechsel der Aussprache der Präfixe von „Ideogrammen“, deren Wesen ja — als lediglich gesehener Bilder (d'être vus!) — eben in ihrer schriftlichen Unveränderlichkeit besteht, keine Rede sein kann, versteht sich von selbst. Natürlich wird dieses von H. Halévy dem Leser durch die ganze Abhandlung hin wohlweislich verschwiegen. Endlich ganz am Schluss (p. 529) lesen wir: cette écriture du reste, ayant revêtu de bonne heure un caractère sacré, n'a pas pu manquer d'être cultivée avec soin et indépendamment de la langue parlée. Ce sacerdoce babylonien a du même considéré les articulations du système figuratif comme la langue des dieux et des esprits (!!!). C'est de cette façon que s'explique sans effort (!) *la loi d'euphonie*, observée dans le groupement des signes pour les pronoms et certaines prépositions, loi qui a égard à la terminaison du mot précédent. Le radical même ne se prête à aucune modification, car la forme *da-dua*, pour *du-du-a*, qu'on rencontre dans un document, est trop isolée pour qu'on puisse en tirer la moindre conséquence.“ Dass H. Halévy, was zugleich die letzte Behauptung anbetrifft, sich in einem grossen Irrthum befindet, weiss der Leser bereits aus den oben S. 15. 19 besprochenen Wörtern *gu-la* neben gal, *gi-i'a* neben gi-na, *hé-gi* neben hi-ga u. s. w. Dass im Uebrigen die Wurzel des Verbums im Wesentlichen unveränderlich ist, ist genau das, was wir von einer agglutinirenden Sprache, wie das Akkadische, erwarten. Nun aber zu des Verfassers origineller Erklärung des Gesetzes der „Euphonie“, welches zu guter Letzt auch Herr Halévy in den akkadischen Texten anzuerkennen sich genöthigt sieht! Durch die ganze Abhandlung führt er den Satz durch, dass das Akkadische deshalb keine Sprache sein könne, weil „le signe, quelle que soit la nature de l'articulation qu'il indique, reste toujours immuable et se fait connaître à première vue au milieu des signes qui l'entourent“ (p. 512). Hier, auf p. 529, wird dieses Gesetz nachträglich und völlig will-

kürlich auf die **Wurzeln** beschränkt und bei den Präfixen (und Suffixen) ein Gesetz der „Euphonie" angenommen. Nun aber frage ich — die Inconsequenz in dieser Anschauung gänzlich bei Seite gelassen —, wie von einem Gesetze der **Euphonie**, die ja denn doch gehört werden will, da die Rede sein könne, wo ein Hörer überhaupt nicht, sondern nur ein Seher in Betracht kommt! Und nun noch obendrein das Ueberraschende, dass hier eine „Euphonie" in Anwendung kommt, von der sich weder wir Semitisten, noch die guten Assyrer selber jemals etwas haben träumen lassen. Wir fragen Herrn Halévy: woher haben denn die Tafelschreiber diese sonderbaren euphonischen Gesetze, nach denen sich z. B. ga in ha verwandelt, genommen? — Wir sind gespannt die Antwort zu vernehmen!

Doch jetzt wieder zurück zum Verbum! Der Leser erinnert sich aus unserer vorhinnigen Betrachtung, dass es eine Eigenthümlichkeit des Akkadischen ist, die Pronomina, welche als Accusativ oder Dativ in einem Satze fungiren, dem Verbum selber zu incorporiren, näher dieselben zwischen Subjektspronomen und Verbum bezw. Verbalstamm einzuschachteln, z. B. *ib-ší* „er giebt", *ban-ší* „er giebt ihn"; *banannin-ší* „er giebt ihn ihm". Wenn irgend etwas 1) den nicht ideographischen d. h. überhaupt graphischen, sondern **sprachlichen** Charakter dieser Bildungen dokumentirt; und 2) gleicherweise den **nicht semitischen** Charakter des Akkadischen an die Hand giebt, so ist es für jeden Sachkundigen diese „Incorporirung" der Pronomina bei dem Verbum. Herr Halévy ist anderer Meinung. Nach ihm — s. Nr. 6 — l'assyrien **comme les autres langues sémitiques** (!) **incorpore** au verbe les suffixes régimes directs et même les régimes indirects, und um diesen gelassen ausgesprochenen Satz zu belegen, verweist er den Leser auf בְּנָאַנִי = *ibnu-anni* „il m'a créé"; יְקָרְבֻךָ = *ikarrabu-ka*. Also, Semitisten, von jetzt an werden die Verbalsuffixe nicht mehr **angehängt**, sondern **incorporirt**! Nein, nein, Herr Halévy, diese „Incorporation" der Pronomina beim Verbum bricht Ihrer Hypothese den Hals und beweist unwiderleglich, dass das Akkadische von **keinem Semiten** herrührt oder fabrizirt ist. — Wir kommen zur letzten Nr. 7. Das Akkadische hat das Eigenthümliche, dass es eine Passivform von allen Stämmen hat, welche es in einfacher Weise dadurch zu Stande kommen lässt, dass es den Verbalbegriff **voranstellt** und das Pronomen **folgen** lässt, z. B. *in-ší* „er giebt"; *ší-na* „er wird gegeben"; ebenso *mu-ší* „ich gebe"; Passiv: *ší-mu* u. s. f. Diese Gewinnung eines Passivs ist gewiss ebenso einfach als sinnreich. Auf wessen Rechnung aber ist sie zu setzen? H. Hal. antwortet flugs: auf Rechnung des assyrischen Tafelschreibers, welcher, „ne pouvant pas modifier les voyelles du radical, il change la position des pronoms et des lettres formatives". Was aber wohl den assyrischen Tafelschreiber bewogen haben mag, ein solches Passiv für seine Tabellen zu construiren, da doch

seine eigene Muttersprache, das Assyrische, gar kein eigentliches Passiv hat?! Und wenn nun trotzdem ein Tafelschreiber sich darauf capricirt hätte, um jeden Preis auch noch einen solchen Passivstamm in sein System einzuführen, wo nahm er denn da auf semitischem Boden die Analogie her, ihn gerade so zu bezeichnen? — denn dass das nicht semitisch ist, wird Herr Halévy selber zugeben.

Wir sind mit der Kritik der Ansichten Halévy's über das akkadische Verbum zu Ende. Ist in Bezug auf das akkadische Zeitwort auch noch manches Dunkel der künftigen Forschung vorbehalten aufzuhellen — die Verwickeltheit der Formen erschwert die Untersuchung ungemein —, darüber kann sich Herr Hal. völlig beruhigen: semitisch ist das Verbum der akkadischen Columnen nicht und ein Semite hat es nicht ersonnen.

Wir wenden uns zur Kritik der übrigen Redetheile. Ueber das Wesen der akkadischen Präpositionen [1]) haben wir uns schon oben ausgesprochen: der Umstand, dass sie ebensowohl Präpositionen als — wie ra, ku u. a. m. — Postpositionen sind, verbietet kategorisch an semitischen Ursprung zu denken. Wir unterlassen es hier noch auf Einzelnes einzugehen [2]) und begnügen uns einfach die haarsträubende Art zu constatiren, wie Halévy, um das akkadische *í-n-'i* „bis" [3]), welches in erster Sylbe mit einem sonst auch den „Herrn" bezeichnenden Zeichen geschrieben wird, als eine Uebersetzung oder vielmehr Transcription des assyrischen adi „bis" = hebr. עַד, עֲדֵי erscheinen zu lassen, diese gemein-semitische Präposition von einer W. עד, אד ableitet, welche *„être puissant"*, *„dominer"* bedeuten soll [4])!

Dass das akkadische *u* als die Conjunction der Verbindung nicht die gleichlautende semitische sein könne, darauf hätte den Verf. schon seine eigene Theorie leiten können. Denn wenn die Tafelschreiber keinen Anstand nahmen, sogar für die verwickeltsten Verbalstämme ideographische Bezeichnungen auszusinnen, so hätten sie es sich sicher nicht nehmen lassen, für ihre semitische Copula

---

1) Dass die akkadische Postposition „gleichwie" nicht kim oder gim, dass vielmehr *lum* auszusprechen ist, folgt aus II Rawl. 25, 17 a. b.

2) Dass akkadisch ad ABK. 113, 84 lediglich das „Ideogramm" für den Begriff „Herr" ist und dass die Assyrer als phonetisches Zeichen für „lib" vielmehr *lib*, *lub* gebrauchen, bedarf keines ausdrücklichen Hinweises.

3) Dasselbe wechselt beiläufig — in abermaliger schöner Illustration von H. Halévy's Satze von der Unveränderlichkeit der akkadischen „Ideogramme" — ganz gewöhnlich mit I'n-na!

4) „Mais, outre cette coïncidence d'emploi, le choix même de ce complexe, qui comme nom signifie „puissant, maître, seigneur", a été visiblement déterminé par le sens du radical assyro-sémitique עד, אד „être puissant, dominer" (p. 530).

irgend ein Ideogramm auszutüfteln, das den lautlichen Werth des Zeichens verhüllt hätte. Da sie dieses gerade hier nicht gethan haben, so wird sich die Sache anders verhalten, nämlich so, dass in der That die Akkadier zur Bezeichnung der Verbindung ebenso sei es ein *u* oder *un* (?) verwandten, wie die Semiten, ein zufälliges Zusammentreffen, wie man es überall in den Sprachen hat: man denke nur an das assyrische *ina* und das indogermanische *in* (noch dazu neben *ana* vgl. indog. *an*!). Wem wird es einfallen, darum die Assyrer zu Indogermanen zu stempeln oder auch nur *ina* und *ana* als indogermanische Lehnwörter zu betrachten? — Beiläufig noch die Bemerkung, dass die akkadischen Columnen für die assyr. Copula, wenn sie als *va* dem Verbum selber suffigirt ist, ein Aequivalent nicht aufweisen (vgl. z. B. II Rawl. 15, 29; 10, 3b), wieder ein Beweis, dass von einer Rückübersetzung der assyrischen Wendungen und Sätze ins Akkadische keine Rede sein kann. Auch das einfache assyr. *u* „und" wird in den entsprechenden akkadischen Texten nicht selten gar nicht durch ein Aequivalent wiedergegeben — zum deutlichsten Zeichen, dass von ideographischer Transcription des assyrischen Textes gar keine Rede sein kann. So gleich auf derselben Tafel 15 Z. 1—3 in einer kleinen Inschrift, welche, weil auch sonst interessant, hier in extenso ihren Platz finden mag. Der akkadische Text lautet:

Text.	Uebersetzung.
1. *'i al-pal-'i*	1. Haus, das hindurchlässt:
2. *IS. ik. IS šak-ma*	2. die Thüre, den Riegel
3. *ib-ta-an'-dub-bu-us*	3. sie fest machen

d. i. „den Durchgang des Hauses, nämlich Thür und Riegel, machen sie fest".

Das Wortverständniss ist völlig klar. Für *'i* als Ideogr. für „Haus" s. ABK. 111 Nr. 55; für *pal* in der Bed. „transire" s. ebend. 110 Nr. 53; *al-pal-'i* (3 Ps. Sg. Indic.) steht für an-pal-'i = in-pal-'i, nach einem ganz constanten akkadischen Lautgesetze (Lenorm. I, 107); IS als Ideogr. für „Holzgegenstände" längst aus den assyrischen, unilinguen Inschriften bekannt s. ABK. 108 Nr. 32; *ik* Ideogr. für „Thüre" daltu דלת nach Hölleuf. Ist. S. 28; DUB = GI in der Bed. „fest" bereits aus den unilinguen Inschriften längst bekannt s. ABK. 106 Nr. 6; *ibtandubbus*, nach einem durch Lenormant bereits ins Licht gesetzten Lautgesetze für *ibtandub-'i's*, ist die 3. Pers. Plur. Imperf. des Causativstammes.

Es folgt die assyrische Verdolmetschung.

Text.	Uebersetzung.
da-al-tu	1. Thüre
u ši-ku-ru	2. und Riegel (aram. סכרא)
ku-un-nu	3. haben sie fest gemacht.

Wenn überhaupt einem Leser, der uns bis hieher gefolgt ist, noch ein leiser Zweifel daran geblieben sein sollte, dass die akkadischen Columnen nichts weniger als blosse Transcription des assyrischen

Textes sind; dass vielmehr umgekehrt diese letzteren lediglich die — oft sehr ungenügenden — Uebertragungen der akkadischen Originale sind, so muss die eben besprochene Doppelinschrift auch den letzten Zweifel beseitigen. Wie in der akkadischen Columne das Aequivalent für die assyr. Copula *u* fehlt, so sucht man umgekehrt im assyrischen Texte umsonst nach einem Aequivalente der ganzen akkadischen ersten Zeile! — Ich dächte, das ist unmissverständlich.

Wir wenden uns zur Betrachtung der Pronomina. Von ihnen meint der Verf., dass ihr „caractère figuratif" in die Augen springe: wir erlauben uns gerade entgegengesetzter Ansicht zu sein. *Diese Personalpronomina lauten *mu* „ich", *zu* „du", *ní* „er"; im Plural: *mí* „wir", *zuní ní* „ihr", *ní ní* „sie". Unverkennbar ist der Plur. der 1. Ps. *mí* lediglich durch Lautwandel aus *mu* entstanden: diese einfache Thatsache untergräbt die Theorie von dem bloss „figurativen" Charakter der akkadischen Pronomina. Hal. hat gut gethan, seinen Lesern den Plural der Pronomina vorzuenthalten! Dass *ní ní* (mit dem gefärbten ní!) lediglich durch Wiederholung und zugleich Lautumbiegung aus dem Sing. *ni* entstanden ist, bedarf keiner Erläuterung. Und dass der Plural der 2. Person wiederum durch Anfügung dieses pluralischen ní ní zu Stande kommt, ist wiederum correkt. Variationen des Pronomens der 3. Ps. Sg. ni sind *an*, *na*, *ní* (dieses vor Vokalen s. ob. S. 19), auch wohl *nu*: an Ideogramme ist schon deshalb nicht zu denken. Wer ausserdem sich überzeugen will, zu welchen Absurditäten der Versuch führt, diese und die übrigen Personalpronomina (dab, mun, bab) als Ideogramme mit ursprünglich appellativer Bedeutung zu erklären (*mu* = „Name", *zu* = „Bild", *an* = „élévé" etc.), möge das bei H. Halévy p. 524 flg. selber nachlesen.

Bezüglich des Reflexivpronomens meint der Genannte, das akkadische *im* = IM „Hoheit" sei „calqué sur l'assyrien קַרְן", welches im Assyrischen zum Ausdruck des Reflexivpronomens dient. Gerade das Umgekehrte ist das Richtige! Die specifisch semitische Bezeichnung des Reflexivums durch נֶפֶשׁ, assyrisch napistu, ist bis auf wenige Spuren (ABK. S. 261) in Abgang gekommen und durch eine ganz unsemitische, anders woher, nämlich von den Akkadiern entlehnte Bezeichnungsweise ersetzt! Dass gerade die Akkadier auch sonst sich so auszudrücken belieben, beweist Syll. II Rawl. 11, 1—3 (vgl. ob. S. 25). Es ist also wieder einmal mit dem Semitismus des Akkadischen nichts.

Das Akkadische hat die Eigenthümlichkeit, ein doppeltes, auf bestimmte Nomina sich zurückbeziehendes Relativpronomen[1]) zu unterscheiden: ein solches der Person und ein solches für Sachen. Jenes *mul*, dieses *gar* lautend. Der nichtassyrische und überhaupt nichtsemitische Charakter des Akkadischen leuchtet auch hieraus wieder

1) In der Regel dient übrigens zum Ausdruck desselben das Participium.

klar hervor (arab. und hebr. مَن und ما, מִי und מָה sind nicht zur Vergleichung heranzuziehen). Das letztere der beiden wird nun im Akkadischen mit einem Zeichen geschrieben, dem im Assyrischen der Lautwerth *sa* (neben *gar*) zukommt (ABK. 66 Nr. 33; 109 Nr. 38). Oberflächliche Betrachtung könnte so auf den Gedanken verfallen, auch im Akkadischen sei dasselbe *sa* auszusprechen und es sei identisch mit eben jenem assyrischen Relativum. Es versteht sich, dass der Verf. kritiklos dieses sofort für sicher und gewiss ansieht — wechselt ja doch obendrein jenes Zeichen *sa* (*gar*) mit einem anderen, das sicher nur *sa* lauten kann; es ist gar nicht *gar*, sondern wie in den assyrischen Texten *sa* auszusprechen (p. 526)! Nun hätte ihn an dieser Anschauung schon die Ueberlegung irre machen sollen, dass, wie er selber richtig angiebt, das in Rede stehende Relativ dasjenige *„pour les choses“* ist. Wie sollten denn die assyr. Tafelschreiber darauf verfallen, für das Akkadische einen Unterschied im Gebrauch des Relativums zu statuiren, den ihre eigene Sprache, den überhaupt eine semitische Sprache nicht kennt? — und warum nun gar beschränken sie den Gebrauch gerade dieses assyr. Relativs auf die Sachen, während sie für die Personen ein neues aussinnen? — Statt sich über die Einfalt der Assyriologen zu wundern und statt die Hände über dem Kopf zusammenzuschlagen, weil diese statt sa vielmehr *gar* aussprechen (Hal. meint sogar, es sei dieses lediglich geschehen „afin d'en effacer l'affinité avec l'idiome sémitique!“), hätte er sich in die Sache vertiefen sollen. Dann wäre ihm auch vielleicht aufgedämmert, dass dieses *gar* (eigentl. „machen“, „schaffen“) als Subst. ganz gewöhnlich den „Vorrath“, überhaupt alles „Beschaffte“ (auch Speisevorräthe z. B.) bedeutet und so ganz allgemein in den Begriff „Sache“ übergeht. Auch dass dieses *„gar“* so und nicht etwa *sa* im Akkadischen ausgesprochen ward, hätte er sich selber sagen können, wenn er sich die Mühe genommen hätte 1) Syll. 595 nachzusehen, wo *gar* als akkadischer Lautwerth des betr. Zeichens ausdrücklich verzeichnet wird; und 2) das andere II Rawl. 11, 9—12. 13—16 zu studiren, wo bei dem zweiten Imperfekt mit überhängender Sylbe als diese Sylbe *ri* erscheint, was als Thema kategorisch eine auf ein r ausgehende vorhergehende Sylbe, hier also *gar* verlangt! *Gar* wird hier ausserdem durch R. *sakan* סכן erklärt, woven *saknu* „Vorrath“. Hätte er sich diese Mühe genommen, dann würde wahrscheinlich auch seine Verwunderung gewichen sein, dass — wie seine Quelle ausdrücklich anmerkt — in jüngeren Schriftstücken mit diesem gar (sa) das andere, nur als sa gebrauchte, Zeichen wechselt, zumal wenn er sich daneben an das *hibi* חבא = חֲבָא d. i. „verlöscht“ erinnert hätte, welches der Tafelschreiber so oft bei leeren Stellen beigesetzt hat. Es würde ihm dann vielleicht in den Sinn gekommen sein, dass ja diese bilinguen Texte selber erst wieder abgeschrieben

waren, dass wir sie also erst in zweiter oder dritter Hand vor uns haben; diesen späteren Abschreibern konnte es dann freilich passiren, dass sie aus Unaufmerksamkeit oder geradezu aus Unkenntniss statt des akkadischen Zeichens für sa (gar s. o.) das andere, in den assyrischen Texten ganz promiscue mit ihm gebrauchte Zeichen [Keilschriftzeichen] in den Text setzten. Dass sich die Abschreiber noch viel ärgere Versehen zu Schulden kommen lassen, weiss jeder Assyriologe. Erst noch in unsrer letzten Schrift waren wir in der Lage einen solchen Fall anzumerken (s. Höllenf. Ist. S. 144). Auf den einheimischen Originalinschriften der altbabylonischen Könige suchen wir selbstverständlich diese Verwechslung der beiden Zeichen vergeblich.

Zu den dunkelsten Gebieten des Akkadischen gehört das der Zahlwörter und zwar aus demselben Grunde, wie dieses bei den assyrischen Zahlwörtern der Fall ist: weil sie eben so überaus selten, die akkadischen in den zusammenhängenden Texten überhaupt nicht phonetisch geschrieben vorkommen [1]. Auf einen so unsicheren Boden demgemäss irgend welche weittragende Schlüsse zu bauen, ist von vornherein bedenklich. Trotzdem kann Hal. der Versuchung nicht widerstehen, auch hier seine Hebel einzusetzen. *Id*, das conjecturale eins, soll das semitische *jad* „Hand" sein, ohne dass man einsieht, wie die Hand als Bezeichnung der Einheit dienen soll. Bei „vier" lässt er das conjekturale *sana* bei Seite (er würde mit ihm nichts für seine Zwecke haben anfangen können) und wirft sich um so begieriger auf ein zweites, von einigen Gelehrten in die akkadischen Texte hineininterpretirtes Wort für vier: nämlich *ir-ba* ארבע. Die Stellen, wo jene Gelehrten das in Rede stehende Wort zu finden glaubten, sind die Inschrift eines Beamten des Königs Gamil-Sin (SU-AKU) I Rawl. 3 Nr. XI Z. 6; eines andern Königs Amar-Sin ebend. XII Nr. 1 Z. 13; Nr. 2 Z. 11; weiter des Königs Kurigalzu I R. 4 XIV Nr. 2 Z. 8; 3 Z. 10; endlich des Königs Hammurabi ebend. XV, 1 Z. 20; 2 Z. 7. An diesen Stellen begegnen wir der Redensart *ungal ub-da ...ba*, welcher in den assyrischen Inschriften z. B. Naram-Sin's I R 3 Nr. VII, auch Hammurabi's, Louvreinschr. col. I, 5, sowie in der unten mitzutheilenden assyrischen Inschrift Königs Dungi *sar ki-ib-ra-tim ar-ba-im* „König der vier Länder" entspricht. Offenbar durch diese Paral-

1) Auf dem Wege ziemlich verwickelter Combinationen hat insbesondere unser Freund Sayce versucht, wenigstens für einige Zahlen die akkadischen Aequivalente zu gewinnen, ohne dass aber die Sache etwa bereits spruchreif wäre. Dass z. B. *id* im Akkad. eins bedeute, ist im höchsten Masse unsicher; das feminine *id* Beh. 12. Asurnasirhab. I, 108 ist sicher phonetische Ergänzung zu *ilit*, fem. zu istin. Auch *issi* „drei", *sana* „vier", *para* „fünf" sind aus den Bruchzahlen issi-bu $= {}^{20}/_{60} = {}^{1}/_{3}$, sana-bi $= {}^{40}/_{60} = {}^{2}/_{3}$, para-ab $= {}^{50}/_{60} = {}^{5}/_{6}$ doch nur gezwungen und dazu nicht in analoger Weise abgeleitet (*issi* sollte danach zwei bedeuten) u. dgl. m.

lele verleitet, hat man das ....ba einem assyrischen irba gleichgesetzt und an semitisch ארבע gedacht, indem man gleichzeitig das *ba* des Textes als phonetisches Complement betrachtete. Nun hätte an dieser Auffassung schon der Umstand irre machen sollen, dass ja von einem solchen phonetischen Complement sonst in den akkadischen Texten sich keine Spur findet und auch gar nicht finden kann, da das phonetische Complement zur Voraussetzung die ideogrammatische Schreibung in einer anderen, nicht mit der Sprache der Ideogramme sich deckenden Sprache hat. Dazu wird ja, z. B. in den citirten Stellen der Hammurabiinschrift, dem fraglichen ...ba das akkadische *gí* als Zeichen der Beziehung oder des Genitivs = ...*ba-gí* angehängt. Wie ist da an semitischen Ursprung dieses ba zu denken? — Die Antwort auf alle diese Fragen lautet, dass wir das Zahlwort ....ba d. h. die Gruppe noch gar nicht verstehen! Nicht einmal das wissen wir, ob das erste der beiden Zeichen im Akkadischen nichts weiter als das Zahlzeichen für vier war — es kann ebensowohl ein uns unbekanntes akkadisches Monogramm sein, dessen phonetischen Werth wir noch nicht kennen; nicht minder einen Sylbenwerth repräsentiren, den wir ebenfalls nicht kennen: man denke an das Ideogramm *kaś* für zwei! An semitischen Ursprung dieses *ba* ist ganz bestimmt nicht zu denken: es müsste ja dann ohnehin *ba-im* (aus *(ar)ba-im* s. o.) lauten! — Aber das akkadische Wort für „hundert" *mí*: ist das nicht das unverkennbar aus dem Assyrischen herübergenommene semitische Wort für hundert, nämlich ebenfalls mí, syr. ܡܐܐ, hebr. מֵאָה u. s. w.? — Dabei ist aber schon zu bedenken, dass ja die Syllabare da, wo sie dieses *mí* erklären (II Rawl. 1 Nr. 135—137), dasselbe nicht durch das assyrische Wort für hundert, denn vielmehr durch ķa-a-lu d. i. קָהָל „Versammlung", „Anhäufung", ferner durch ķu-lu dass. erläutern: man sieht deutlich, der ursprüngliche Begriff von mí im Akkadischen war „Menge", wie bereits Sayce ganz richtig erschlossen hat. Ob dieses mí mit dem gemein semitischen מֵאָה etc. etwas zu schaffen hat (vgl. Sayce, der sogar soweit geht, das semitische Wort aus dem Akkadischen zu erklären), ist doch sehr die Frage. Ich für meinen Theil muss sogar nach wiederholter Erwägung aller in Betracht kommenden Momente ernstlich bezweifeln, dass das Zahlzeichen, das sonst als phonetisches Zeichen den Lautwerth von mí hat, für den Assyrer etwas anderes war, als eben ein Ideogramm, als ein Ideogramm wie die Zeichen für „zehn", für „sechzig" u. s. w., mit anderen Worten: wie alle übrigen Zahlzeichen! Erfinder der Zahlzeichen sind so wie so sicher die alten Akkadier — kein Semite zählt von 1—60! —; von

ihnen haben sie die übrigen Zahlzeichen herübergenommen; warum sollen sie nicht auch dasjenige für „hundert“ herübergenommen haben, zumal wenn das assyrische Zeichen für „hundert“ seinem Lautwerthe nach sich mit dem im Akkadischen zum Ausdruck des Begriffs „hundert“ dienenden Worte für „Menge“ sei es völlig, sei es, wenn etwa „hundert“ im Assyrischen *mí-at* = מְאַת hiess, wenigstens was die Anfangssylbe betrifft, deckte?

Bezüglich der Flexion der Nomina nimmt H. Hal. an der doppelten Bezeichnung des Plurals gleicherweise durch *mís* und *'ini* (sun gehört nicht hierher) Anstoss. Er nennt das eine „profusion inutile“ und dazu „de terminaisons qu'on ne saurait considérer comme phonétiques“. Das letztere ist subjective Ansicht; was aber das erstere anbetrifft, so erinnere ich Herrn Hal. einfach an die doppelten assyrischen Plurale auf î und âni, ât und âti. Dass aber weiter diese Suffixe (mi's und 'ini') ursprünglich nur selbständige Nomina mit collektivem Begriffe sind, ist gerade das, was man bei einer agglutinirenden Sprache, wofür alle Assyriologen das Akkadische erklären, nur natürlich findet. Eine Anfügung ferner einer Pluralendung an ein mit einem Suffix versehenes Nomen in der Weise, dass die Pluralendung hinter dem Suffix erscheint, ist gewiss sonderbar und zwar so sonderbar, dass sicherlich kein Semite und vollends kein assyrischer Tafelschreiber von sich aus auf diese ideogrammatische Wiedergabe eines mit einem Suffix versehenen assyrischen im Plural stehenden Nomens verfallen sein würde.

In dem Vorhergehenden haben die von Herrn Halévy in graphischer und grammatischer Beziehung erhobenen Bedenken ihre Erwägung und Zurückweisung gefunden. Wie nun aber steht es mit dem Akkadischen in lexikalischer Hinsicht? Ist das Akkadische ein transcribirtes Semitisch, so wird anzunehmen sein, dass es auch massenweis semitische Wörter und Wurzeln bietet. Der Verf. hat diesen Versuch, semitische Wurzeln im akkadischen Vokabular aufzuzeigen, nicht gemacht; der Versuch wäre gar kein unbelohnender gewesen; denn es leidet für uns keinen Zweifel, dass auch in das Akkadische semitische d. h. insbesondere assyrische Wörter Aufnahme gefunden haben, während freilich die Zahl der aus dem Akkadischen ins Assyrische übergegangenen Wörter eine unverhältnissmässig grössere ist. Dass der Verf. jenen Versuch nicht gemacht hat, davon hielt ihn, wie er selber S. 518 andeutet, die Ueberlegung ab, dass ein solches Zusammensitzen und Zusammenleben zweier Völker, wie das die Assyriologen in Bezug auf die Akkadier und Babylonier statuiren, Entlehnungen hüben und drüben zur unvermeidlichen Folge haben müsse: die susianischen und medoscythischen Inschriften (unter letzteren die Keilinschriften zweiter Gattung verstanden), wir fügen hinzu auch die persischen Keilinschriften, liefern hiefür den unwiderleglichen Beweis. So beschränkt

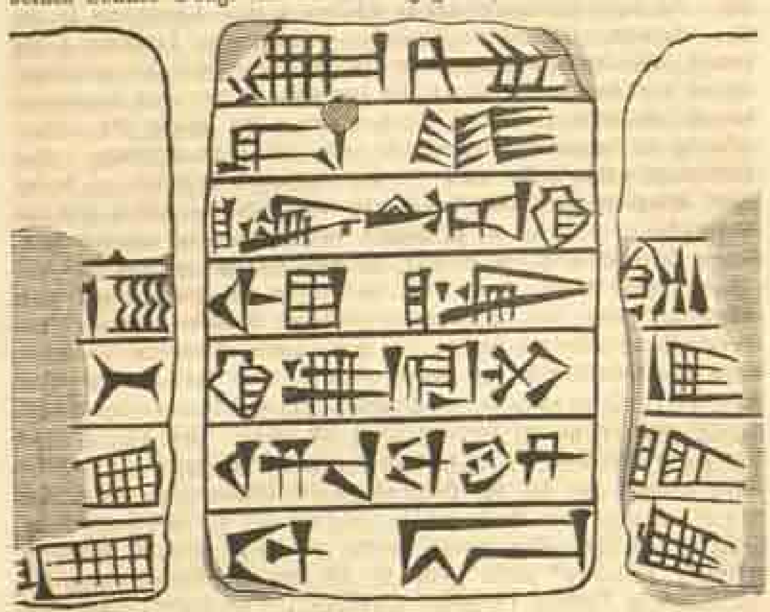
sich der Genannte darauf, den „caractère insolite des emprunts faits par les Accadiens et les circonstances dans lesquelles ils ont été faits,“ ans Licht herauszustellen. Er thut dieses, indem er geltend macht, dass ein altbabylonischer König Sin-idinnav d. i. „Sin hat gegeben“ (ein Name wie יְהוֹנָתָן u. a.) 1) für seine Person einen semitischen Namen trägt und 2) einer von ihm erbauten Veste Kar-ramani einen semitischen Namen giebt. Beides ist thatsächlich vollkommen richtig; auch gegen die Deutung des letzteren Namens als „Veste des Ruhmes“ hätten wir an sich nichts zu erinnern [1]). Raman R. רום (nicht zu verwechseln mit ram-man R. רמן) bedeutet sicher, wie wir an einem anderen Orte ausgeführt haben, soviel wie „Erhabenheit“, „Hoheit“, „Ruhm“, das akkadische Aequivalent IM lässt darüber keinen Zweifel. Wie aber steht es mit den Folgerungen des Verfassers? — Derselbe schliesst (S. 519) folgendermassen: Sin-idinnav ist ein König von Ur und Larsam, zwei babylonischen Städten mit angeblich „turanischer“ Bevölkerung. Nun trägt dieser König einen s e m i t i s c h e n Namen und giebt einer Veste einen seinen turanischen Unterthanen völlig unverständlichen semitischen Namen. Das ist unfassbar. Sin-idinnav mit seinem semitischen Namen und mit dem semitischen Namen der von ihm benannten Veste kann, wie er selber nur ein Semit gewesen sein kann, auch nur f ü r S e m i t e n geschrieben haben: ergo sind die soi-disant turanischen Babylonier nicht dieses, sondern ebenfalls Semiten! Dieser Schluss ist ein sehr voreiliger. So wahrscheinlich Sin-idinnav ein Semit war, so wenig brauchen seine Unterthanen Semiten gewesen zu sein. Dieselbe Lage der Dinge, der wir hier begegnen, treffen wir tausend und mehr Jahre später genau so in demselben Lande wieder an. Als Cyrus und Darius ihre Herrschaft in Babylonien aufrichteten, fassten sie, die Perser, ihre Inschriften genau so in der Sprache des Landes ab, wie die einheimischen babylonischen, insbesondere auch die semitischen Könige Babylons; ja das einzig sichere Denkmal von Cyrus, dem Perser, das uns erhalten ist, ist nicht in der persischen, sondern in der babylonischen Sprache abgefasst [2])! Ihre Vesten, Tempel u. s. w. aber, die sie erbauten, benannten sie, wie wir abermals aus den persischen Inschriften wissen, eben persisch — genau wie der Semite Sin-idinnav, als er König auch der Akkadier war. Ja noch mehr! Gerade wie die persischen Könige seit Darius für ihre, verschiedenen Nationen angehörenden, Völker ihre Inschriften theils in der persischen, theils in der Sprache der zweiten Keilschriftgattung, theils in der assyrisch-babylonischen Sprache abfassten und eingraben liessen, ebenso haben es schon die allerältesten Könige Baby-

---

1) Dass auch die Deutung: „Veste Rimmon's“ möglich ist, zeige ich anderswo.

2) S. das Facsimile der Inschrift in den Transactions of the Society of Biblical Archaeology II. 1873 p. 148.

loniens gemacht! Den Beweis dafür habe ich in den Händen in der unedirten, von dem bekannten Reisenden Dr. Hausknecht, dem wir mit Petermann zusammen die Wiederauffindung des biblischen Arpad verdanken, mir zur Veröffentlichung übergebenen Inschrift des zweitältesten aller bekannten babylonischen Könige, des Dungi, Sohnes der Ur-ba-bi (der Name kann auch Ur-ba-gus, Lik-ba-bi, Likbagas gelesen werden: es ist der Letztere der König, den man hergebrachter Weise Urukh zu nennen pflegt; die letzteren, etwas bestimmteren Namen sind erst durch das wieder aufgefundene Siegel seines Sohnes Dungi an die Hand gegeben):



Diese Inschrift, in archaistischen Charakteren eingegraben, ist im reinsten Assyrisch abgefasst und lautet:

Avers	Revers
1. Dun-gi	1. bit.....zu
2. da-lum	2. bit...zu (?)
3. sar Uru	3. na....zu
4. u sar	4. in(?)... a-ki
5. ki-ib-ra-tim	
6. ar-ba-im	
7. ibu-us	

Die Inschrift ist bis auf das gewöhnliche Ideogramm für den König und das schon oben S. 10 von uns besprochene Ideogramm (BA) für „machen" עבד durchaus phonetisch geschrieben und lautet in Uebersetzung:

Avers	Revers
1. Dungi,	1. den Tempel [des Sin? [3]]
2. der Mächtige (?) [1],	2. den Tempel ....
3. König von Ur	3. ....
4. und König	4. ....
5. 6. der vier Länder,	
7. erbaute [2])	

Nachschrift. Eben im Begriff den Aufsatz abzusenden, geht mir Ménant's Babylone et la Chaldée (Par. 1875) zu, wo ich p. 76 unt. eine Notiz finde, aus der zu schliessen, dass Lenormant in der Rev. Archéol. 1873 eine ähnliche oder gleiche Inschrift König Dungi's veröffentlicht hat. Beim Nachforschen finde ich die Richtigkeit der Angabe bestätigt: die Inschrift ist von dem Genannten besprochen a. a. O. Bd. XXV p. 75 ss. Der Tenor der Uebersetzung ist natürlich der gleiche wie der oben gegebene. Das schwierige dalum, das Len. — was graphisch möglich — *ta-luv* liest, bringt er nach Norris' Vorgang mit arab. طال „lang sein" in Verbindung. Nun ist es ja freilich richtig, dass in den babylonischen Inschriften (s. Norr. dict. p. 233 sq.) da-lum von „langen" oder „hohen" Mauern etc. steht und sogar mit dem Ideogr. MAH wechselt. Wenn ich meinerseits trotzdem Bedenken trage, diese Vergleichung mir anzueignen, so hat dieses seinen Grund darin, dass das Femininum von daluv nicht — wie bei Ableitung von dûl, ṭul, طال zu erwarten — *dalitav*, denn vielmehr *da-lum-ti* (*tuv*) lautet (Neb. Grot. III, 25; E. I. H. IX, 24). Diese Form führt auf ein Trilliterum דלם, nicht auf eine hohle Wurzel דול, טול. Es wird deshalb bei der im Texte gegebenen allgemeinen Sinnbestimmung vorläufig sein Bewenden haben müssen. Lediglich die Frage mag noch hingeworfen werden: sollte mit diesem *dalum* „mächtig", „Herr", „Gebieter" nicht vielleicht das aus den Sargonsinschriften so bekannte Verbum (Schafel) usadlimu „er übergab" eigentl. „er machte zum Herrn, zum Besitzer" in Bezug auf ein Ding zusammenhängen (vgl. הסגיר „zum Verschluss übergeben")? — In der letzten Zeile des Averses liest Lenormant *ba-nuv*. Es ist mir diese Lesung einigermassen unbegreiflich. Das betr. Zeichen kommt als Zeichen für *us* ganz gewöhnlich in den hieratisch geschriebenen Texten vor (I R. 1 Nr. I, 4 Z. 7; 3 Nr. XI Z. 2 u. ö.), während

---

1) *Dalum* kommt auch sonst in den ältesten babylonischen und assyrischen Inschriften z. B. derjenigen Hammurabi's vor, ist aber seiner Ableitung nach dunkel. Es steht in den Inschriften da, wo auf den akkadischen das akkadische *us. kal-ga* „starker Held" sich findet (z. B. in der unten mitzutheilenden Inschrift Dungi's selber), muss also auch irgendwie soviel wie dieses bedeuten.

2) *ibus* ist 3. Ps. Impf. R. עבש. I Rawl. 8 III Z. 7 lesen wir BA. is d. i. das Part. *ibis* wie I R. 39 Z. 4 vgl. auch I R. 6 Nr. I, 4 (bani).

3) Ist vielleicht (AN. I N). ZU = „Gott Sin" zu ergänzen?

das Zeichen für *nuc* ganz anders aussieht (I Rawl. 53 col. I Z. 42). Offenbar hat Lenormant sich momentan des ideographischen Werthes des Zeichens BA nicht erinnert. Ich zweifle nicht, dass, nachdem er auf die richtige Lesung seine Aufmerksamkeit gelenkt hat, er mir beistimmen wird (die Gruppe BA. us = ibu-us begegnet uns übrigens gleich noch einmal in der assyrischen Inschrift eines andern altbabylonischen Königs, des Sin-gasid s. u.). — Nach den Mittheilungen Lenormant's a. a. O. p. 75 müssen wir annehmen, dass der Stein, von welchem Dr. Hausknecht die Copie nahm, inzwischen in den Besitz des Louvre übergegangen ist. Len. selber ist ausser Stande Näheres über die Art, wie der Stein in das Louvre gekommen ist, anzugeben („j'en ignore la provenance exacte, et comme elle est arrivée par la voie du commerce dans notre grande collection nationale, je crois que le lieu de sa découverte n'est pas connu"). Nach den Mittheilungen Dr. Hausknecht's stammt die Inschrift aus Niniveh (s. oben). Auf die Herstellung unsers Facsimiles ist grosse Sorgfalt verwandt. Da Dr. Hausknecht vier verschiedene Abklatsche, bez. Abdrücke, von dem Steine genommen hat, war dem Zeichner die Arbeit sehr erleichtert.

Wir setzen nun die akkadische Parallelinschrift her. Sie lautet (I Rawl. 2 Nr. II. 2):

1. Dun-gi
2. us kal-ga
3. ungal Uru-un-ki-ma
4. ungal Ki-i'n-gi
   ki Akkadi-gi
5. 'i Ḫar-šaḳ
6. 'i ki-aka-'i-ni
7. mu-rû

d. i. 1. „Dungi
2. der starke Held,
3. König von Uru,
4. König von Sumir [1])
   und Akkad,

---

1) Dass ki'ngi, eigentl. „Land" (II Rawl. 39. I, 9) als das Land oder Reich κατ' ἐξοχήν Sumerien d. i. Nordbabylonien bezeichnet, ist unzweifelhaft. Auch das ki „mit" = „und" (oft so in den akkadischen Inschriften gebraucht) führt darauf. Ob der Doppelname mit Rücksicht auf die verschiedenen nationalen Bestandtheile in Babylonien gewählt ist, ist nicht sicher. Ist dieses der Fall, so waren sicher die Akkadier die Nichtsemiten und die Sumerier die Semiten (s. Jen. Lit. Zeit. 1874 S. 200). Es ist aber möglich, dass der Name lediglich ein geographischer war und dass mit Sumir und Akkad die Bewohner Babyloniens überhaupt bezeichnet wurden. Die Assyrer bezeichneten mit „Sprache der Sumerier und Akkadier" die nichtassyrische Sprache der Syllabare, redeten aber kürzer von ihr als von der Sprache Akkad's (II Rawl. 36. I, 12), weshalb „Akkadisch" mit Lenorm. und den Engländern als die historisch gerechtfertigte, abgekürzte Benennung dieser nichtsemitischen Sprache zu bezeichnen ist. S. noch unten.

5. den Tempel der Höhe,
6. das Haus, den Ort seiner Anbetung,
7. erbaute ich" [1]).

Zur Erklärung bemerke ich: *sa* als Ideogr. für „Mann" bekannt aus den assyr. Inschriften (ABK. 110, 46); *kalga* = assyr. dannu II R. 13, 32 (ABK. 27); für *un-gal* eigentl. „Grossmann" assyr. *nisu rabu*, als Ideogramm für König s. II R. 33, 38; für *Uru* s. II R. 46, 50; für *ma* = „Land", „Gebiet" s. II Rawl. 39, Z. 11 c. d (= mâtuv); für *har-sak* „Gebirge", „Höhe" II R. 50, 54; *ki* = „Ort" s. ABK. 107 Nr. 17; *aka* „Hoheit" assyr. râmu s. Syll. 336; (ʼi)-*ni* Suffix der 3. Ps.; *rú* (KAK), in der Bed. „bauen" schon aus den assyr. Inschriften bekannt s. ABK. S. 112 Nr. 75; *mu-rú* ist 1. Ps. Sg. Indic. Impf.

König Dungi also bediente sich in der nach den Mittheilungen Dr. Hausknecht's in Niniveh gefundenen Inschrift des semitischen Idioms, wie er auf seinen in Babylonien zu Mugheir d. i. in Ur der Chaldäer entdeckten Backsteinen von der akkadischen Sprache Gebrauch machte. Und damit steht Dungi unter den altbabylonischen Königen gar nicht allein! Wir begegnen einem ganz ähnlichen sprachlichen Zwillingspaar von Inschriften in zwei seit lange publicirten, aber wie es scheint auf den in Rede stehenden Punkt noch gar nicht näher geprüften Inschriften des Königs *Sin-ga-sid* [2]) von Warka I Rawl. 3 Nr. VIII, 1. 2. Die assyrische (Nr. 1) lautet:

1. *Sin-ga-si-id*
2. *habal NIN. ŚUN*
3. *sar Arak*
4. *ibu-us*
5. *bit Anu*

d. i. 1. Singasid,
2. Sohn des … [3]),
3. König von Erech [4]),
4. erbaute [5])
5. den Tempel des Anu.

---

1) Correkter sollte es in-rû (3. Ps. Impf.) oder in-rû-a (Part. mit Pron.) heissen, wie andere Inschriften, z. B. I Rawl. 1, 1 Z. 4; 2 Z. 5 u. a. auch bieten.

2) Wie schon oben bemerkt, ist dieser Königsname sicher ein semitischer wie Sin-idinnav u. a. m. Ist er aber ein semitischer, so leuchtet ein, dass wir den Gottesnamen semitisch = Sin und nicht akkadisch = Aku (Aku-gasid) aussprechen dürfen.

3) Der deutlich in Ideogrammen geschriebene Name ist seinem phonetischen Aequivalente nach nicht sicher zu bestimmen.

4) S. über das Ideogramm für Erech-Warka, assyr. Arak, *Arku* KAT. S. 18. Hebr. אֶרֶךְ.

5) Hier, wie in der Inschrift Dungi's BA. us geschrieben s. darüber oben. Auch hier liest Lenorm. ba-unv und erklärt das Wort aus dem Akkadischen als 3. Pers. eines Verbums, bezw. Wurzel zum „erheben", welche allerdings vor-

Die akkadische Nr. 2 lautet folgendermassen:

1. *Sin-ga-si-id*
2. *us kal-ga*
3. *ungal Unu(?)-ki-ga*
4. *ungal Am-na-nu-ne*
5. *'i-gal*
6. *nam-ungal ...-ni (?)*
7. *mu-rû*

d. i.

1. Singasid,
2. der tapfere Held,
3. König von Erech,
4. König von Amnanu,
5. den Palast
6. seines (?) ... Königthums [1])
7. erbaute ich [2]).

Woher nun die Anwendung von zwei ganz verschiedenen Idiomen in verschiedenen Inschriften seitens derselben Herrscher? Hat diese Verschiedenheit lediglich in der Willkür und dem Gutbefinden ihres Autors ihren Grund? — Wir zweifeln nicht: König Dungi wie König Singasid fertigten die akkadischen Inschriften für ihre akkadischen d. h. nichtsemitischen, die assyrischen für ihre semitischen Unterthanen an, genau so, wie es später die Achämenidenkönige thaten. Und wie diese persischen Könige auch auf den babylonischen und medo-scythischen Inschriften ihre Namen in der persischen Form beibehielten, so thaten dieses auch die altbabylonischen, akkadischen Könige in ihren für die Semiten bestimmten Inschriften. König Dungi, der Akkadier, nennt sich so gleicherweise auf den akkadischen Inschriften, wie auf den assyrischen, obgleich der Name Dungi, wenn auch seine ursprüngliche Bedeutung noch dahin gestellt bleiben muss, ein sicher akkadischer und jedenfalls ein nicht semitischer ist. Umgekehrt — und damit kommen wir auf den Anfang unserer Erörterung zurück — behielt, wie der semitische König Singasid, so auch Sin-idinnav, ebenfalls ein Semite, seinen assyrischen Namen auch bei auf den Dokumenten, die er für seine nichtsemitischen Unterthanen in der akkadischen Sprache eingraben liess (I Rawl. 5 Nr. XX Z. 1), wie er anderseits auch [3]) ganz cor-

---

kommt. Allein im Texte steht ganz deutlich *su*: es ist also BA Ideogramm und *su* ist phonetische Ergänzung = ibu-šu, genau wie in der unzweifelhaft semitischen Inschrift Dungi's Nr. 1. Unsere Inschrift ist somit selber keine akkadische, sondern eine semitische.

1) NAM bildet in den akkadischen Texten ganz gewöhnlich Abstracta, denen im Semitischen Substantive *auf ut* z. B. sarrut, ablut u. s. w. entsprechen s. z. B. II Rawl. 33, 6—11.

2) Bereits von Lenormant (études Acc. II, 375) bemerkter Wechsel der 1. und 3. Person, wie I Rawl. 4. XIV Nr. 2 Z. 17 vgl. mit 15. S. auch ob. S. 40.

3) S. oben S. 36.

rekt einer von ihm, dem Semiten, erbauten Burg den semitischen Namen Kar-ramani (Kar-Ramani) gab (ebend. Z. 20).

II.

Mit der eben gegebenen Erörterung sind wir bei dem Punkte eingemündet, von welchem Halévy in seiner Untersuchung überall den Ausgang genommen hat, bei der Erörterung über die ethnographische Frage, näher bei der Erörterung über den Ursprung des Volkes der Akkadier und seiner Verwandtschaft mit anderen Völkern. Dass die Akkadier 1) überhaupt ein Volk waren; und dass dasselbe 2) kein semitisches war, dürfte aus unserer Prüfung der Einwände Halévy's zur Genüge eingeleuchtet haben. Ich weise zur Erhärtung des linguistischen Argumentes noch hin auf die gänzlich unsemitische Rechnung nach einem Sexagesimalsystem (auch bei den Mongolen und Chinesen sich findend); auf die Massenhaftigkeit der baulichen Constructionen; auf den von dem, von fremden Einflüssen am meisten unberührt gebliebenen, Arabismus verläugneten und zuerst bei den Akkadiern sich findenden Parallelismus membrorum; auf die bei dem, von dem Babylonismus unberührt gebliebenen, Semitismus vergeblich gesuchten mythologischen Vorstellungen — die Heiligkeit der Siebenzahl eingeschlossen —; auf die astronomischen, sonst bei den alten Semiten vergeblich gesuchten, Beobachtungen und Berechnungen, sowie die astrologische Verwerthung der letzteren u. was dergl. mehr ist (s. hiefür unsern Aufsatz: Semitismus und Babylonismus, in Jahrbb. für protestant. Theologie. I. Jahrg. 1875. H. 1). Wenn Halévy gegen diese Sätze geltend macht (p. 480), dass ja zwischen der späteren babylonisch-semitischen Kunst und der der alten Akkadier sich kein Unterschied aufzeigen lasse, so ist dieses in Uebereinstimmung mit der durchgängigen Annahme der Assyriologen, dahin gehend, dass die babylonischen Semiten — wie alle Semiten, was Kunst anbelangt, wenig originell — sich, was dieses Gebiet (und das der Wissenschaft) anbetrifft, eben den alten Protochaldäern oder Akkadiern angeschlossen haben. In deren Fusstapfen tretend haben sie — wie das die assyrische Kunst im Vergleich zur babylonischen unverkennbar an die Hand giebt — im Einzelnen die alten Muster variirt und vervollkommnet, im Uebrigen aber den überlieferten Typus durchaus beibehalten. Es ist völlig unfassbar, wie Halévy den Satz aufstellen mag: „l'art babylonien, qui porte le cachet d'une puissante originalité, ne peut pas avoir auteurs deux races divergentes etc." Gerade die Analogie in anderen Kunstentwickelungen, die griechische voran, straft diesen Satz Lügen. Es ist eine ganz gewöhnliche Erscheinung, dass sich ein Volk anlehnt an die Kunstformen, wie sie sich bei einem anderen Volke finden, und diese nun in selbständiger und mehr oder weniger eigenthümlicher Weise entwickelt. Nicht minder unfassbar ist des Verf.'s weiterer Ein-

wand (p. 481), dass die geographischen Namen Mesopotamiens keine Spur mehr der Anwesenheit von Nichtsemiten in diesem Lande zeigen. Es ist dieses ja das ganz Correkte, nachdem allmählich das semitische Element das nichtsemitische völlig zurückgedrängt hatte. Haben denn in Jerusalem deshalb keine Jebusiter gewohnt, weil der Name Jebus für diese Stadt völlig in Abgang gekommen ist? Solche Umnennung ist zu allen Zeiten und bei allen Völkern etwas Gewöhnliches; warum soll es bei den Babyloniern anders gewesen sein? Und Uru, der Name von Ur Kasdim, der uns bei den Hebräern erhalten ist, ist kein semitischer, sondern ein akkadischer Name, von einer Reihe unbedeutender Oertlichkeiten gar nicht zu reden. Und wem wird es in den Sinn kommen, nach einer semitischen Etymologie der Namen Marduk = Merodach und Iha = Ao zu suchen? Auch mit der semitischen Etymologie der Gottesnamen Istar = Astarte und Nirgal = Nergal sieht es bedenklich aus; selbst ob Anu = Oannes nicht das blosse semitisirte akkadische *an*, *anna* „Gott" ist, ist wenigstens zu untersuchen. Meine früher vom Standpunkte des Semitismus aus gegebene Etymologie des Namens der Geisterwesen *Anunnaki* ziehe ich hiermit ausdrücklich zurück: der Name ist zweifellos ein akkadischer (I Rawl. pl. 4 Nr. XIII Z. 4). Dasselbe gilt von dem Gottesnamen *Sakkut* (*Śakkut*). Unsere früher versuchte Etymologie war wie jede andere semitische Ableitung des Namens im Voraus hinfällig; der Name ist gar kein semitischer, er ist ein akkadischer (II Rawl. 57, 40). Man komme mir nicht mit dem Einwande: das seien ja Ideogramme und ihre semitischen Aequivalente liessen sich gewiss erklären. Jene Namen waren ursprünglich durchaus **keine** Ideogramme; sie waren Namen mit Fleisch und Blut: das sehen wir aus ihrer Aufbewahrung bei den Griechen u. sonst. Der *'Ἀνός* des Damascius ist der *An*, *Anu* der Inschriften; der *'Ἴλλινος* der il-I'N „Gott In" d. i. Bel [1]); der *'Ἀός* der 'I-a der Akkadier; die *Δαύκη* ebendesselben Schriftstellers die Dav-ki-na der Texte vgl. die akkadische Glosse II Raw. 55, 53: *Dav-ki-na dav-bi-śal(rak)* „die Dav-kina seine (des Iha = Ao) Gemahlin" mit Damascius 125 p. 260: τοῦ *δὲ 'Αοῦ καὶ Δαύκης υἱὸν γενέσθαι τὸν Βῆλον*). Dasselbe gilt von dem Beinamen des Merodach-Jupiter: BAR. BAR, als Sternname: *mul-barbar*, der uns bei Hesychius als *μολοβόβαρ* erhalten ist (ὁ τοῦ *Διός ἀστὴρ παρὰ Χαλδαίοις*) [2]). Dasselbe gilt nicht minder von dem akkad. Du-u-zi „Thammuz", welches als תמוז in das Westsemitische übergegangen ist. Dasselbe von dem Sakkut

1) Das vorgesetzte *il* giebt an die Hand, dass der Name durch Vermittelung der semitischen Assyrer zu den Griechen gekommen ist. Hiefür spricht auch, dass, wie bei den Assyrern und nicht den Babyloniern, von Damascius *'Ἀσσωρός* d. i. „Asur" an die Spitze des Systems gestellt wird, s. Theol. Studd. u. Kritt. 1874. II. 338.

2) Höllenfahrt der Ist. S. 152.

= Saturn, zu den Hebräern als סכות (Am. 5, 26) gekommen, u. s. f. Alle diese Namen waren nicht Ideogramme, die gesehen, sondern Wörter, die ausgesprochen und gehört wurden und darum auch zu den Griechen, Hebräern u. s. w. wandern konnten. Und da sie aus dem Assyrischen d. i. Semitischen nicht zu erklären sind, müssen sie einer andern Sprache angehören, natürlich dem Akkadischen [1]).

Aber nicht bloss die auf das semitische Procrustesbett gespannten akkadischen Namen: auch die Zeugnisse der alten Schriftsteller werden von Hal. dafür ins Feld geführt, dass die Akkadier nicht solche, sondern Semiten d. h. Assyrer und Babylonier seien. Indem wir dabei seine Betrachtungen über Chaldäer, Cephenier, Aethiopier und Kuschiten bei Seite lassen, fassen wir den Gegner gleich bei seiner ersten positiven Behauptung an, der nämlich (p. 485), dass uns ja das Buch Daniel (2, 4) berichte, die chal-

1) Auch Halévy spricht sich p. 487 über einige der obigen Namen aus, die er für semitische erklärt. Man höre, wie er das anfängt! *Δαύκη*, deren authentische Combination mit Aṡ = Iba auf den Thontäfelchen jeden Zweifel an ihrer Identität mit der Dav-ki-na der Babylonier beseitigt, soll das aramäische דוכא „maître de la plaine" sein, als ob — das Sprachliche ganz beiseite gelassen — dieser Name jemals als Name einer Göttin vorkäme! Die *Δελέφατ*, wofür uns das authentische Dilbat vorliegt, soll דִּי לְהָבָה „doué de flamme" sein, und *Σεχές* komme ja auch im Talmud als סכוא Sakhwa vor — als ob das Vorkommen eines Wortes im Talmud ein Beweis seines Semitismus wäre! Und was bedeutet denn das Wort? Er wird dasselbe doch nicht mit aram. סַכְוָאָה „speculator" zusammenbringen und das durch Griechen wie Keilinschriften verbürgte auslautende *s* unterschlagen wollen? — S. 488 versucht sich der Verf. auch an den chaldäischen Glossen des Hesychius — mit wenig Glück! Sehen wir ab von *γαμάλ* „Kameel" גמל, *Σιούαν* „Sivan" סיון, *δαβούλ* „Bär" דב und *Ἀδά* עדא (עדה?), die zu verkennen wirklich ein Kunststück wäre, sind seine Identificationen von A bis Z bedenklich oder völlig unbrauchbar. *Σαώς* „Sonne", worin ein Blinder das babylonische *samas*, *sumus* wiedererkennt, soll ein palmyrenisches שׁא sein, bei dem gerade der wichtige auslautende Consonant *s* fehlt! *σαύη* „Welt" setzt er gleich einem צו, טר, während sich ihm das assyrische *samû* „Himmel" im Sinne des griech. *κόσμος* so nahe aufdrängt. *Μολοβόβαρ* (s. o.) soll möglicherweise einem מלך כבר (!) entstammen; *Σαλαμβάς* sei identisch mit dem in Palm. I hineininterpretirten סלמבר — aber woher stammt denn dieses? — *Μενδολάσσους* (*ἀριθμός*) wird in *μενδα* und *λάσσους* zerlegt, jenes mit aram. מִנְדָּה „Mass" (ist doch keine Zahl?) zusammengebracht und bezüglich des *λάσσους* die Antwort schuldig geblieben. *Βελέβατος* = בעל להבת „maître de flamme". Aber kann das ruhige Leuchten eines Sternes mit dem Scheine einer Flamme verglichen werden und ist das Wort nicht vielmehr identisch mit *Δελέφατ* und aus diesem corrumpirt, also (s. o.) babylonisch-akkadischen Ursprungs? Warum endlich wird bei *Πασάγης*, *αἰδώ*, *δαύε* nicht einfach gesagt: nescio? — Zu der Gattung der angeführten Etymologien gehören auch die von Hal. mit Wohlgefallen, wenn auch nicht ohne Gewissensscrupel citirten Erklärungen der Berosischen Namen Alorus = איל־אור „Widder des Lichts" und Alaparus אלף־אור „Stier des Lichts", in Bezug auf welche eine Kritik überflüssig ist.

däischen Weisen hätten aramäisch geredet. Nun hätte der Verf. des Buches, der zur Zeit des Antiochus Epiphanes gelebt habe, nicht unbekannt sein können mit dem Stande der Dinge in Babylonien (ne devait pas ignorer l'état des choses en Babylonie), da er sich darüber leicht durch die vielen Pilger, die nach Jerusalem kamen, hätte unterrichten können etc. Eine wirklich naive Vorstellung! Also die jüdischen Ansiedler in Babylon sollen im 2. Jahrh. vor Christus noch im Stande gewesen sein, darüber zu urtheilen, was vier und mehr Jahrhunderte vorher für linguistische und sonstige Verhältnisse in Babylonien statt gehabt hätten! — Aber weiter! schon die aus Chaldäa auswandernden Therachiten, Abraham voran, trugen semitische Namen! Damit will der Verf. beweisen, dass die Akkadier, die von den Hebräern dort vorgefunden wurden und durch die sie vielleicht wiederum zur Auswanderung veranlasst wurden, Semiten waren? — Hal. fährt fort: die ältesten Namen der babylonischen Städte waren semitische, so אוּר „Ur", אֶרֶךְ „Erech", Sippar = סְפַר „Buchstadt"; בָּבֶל „Babylon" = Bab-ilu: „porte du dieu". Unsere Antwort lautet: von diesen Namen ist sicher semitisch einer, nämlich der letzte: *Babilu* d. i. „Thüre des Gottes Il"; ist ferner sicher nicht semitisch der erste: *Uru* (gemäss den Syllabaren der akkadische Name für „Stadt", semitisch *'ir* oder *aluv*); ist weiter mit höchster Wahrscheinlichkeit als nicht semitisch zu bezeichnen der dritte: *Sipar*, welches mit dem im Assyrischen gar nicht vorkommenden סֵפֶר „Buch„ schwerlich etwas zu thun hat: auch seine ideogrammatische Bezeichnung (II R. 13, 28 vgl. KAT. 165) führt nicht auf diese Combination. Bleibt noch *Arku* „Erech", welches möglicherweise (?) die Stadt als eine „lange" (arku s. Höllenf. Ist. S. 78) bezeichnet. Nun aber führt sowohl diese Stadt, wie auch Babil daneben noch einen andern, akkadischen Namen. Was beweist also das Ausgeführte? — einfach, dass die Städte gleicherweise akkadische und semitische Namen führten, mit anderen Worten „umgenannt" wurden, wie Jebus = Jerusalem, Laisch = Dan u. s. w. Von „aramäischer" Benennung der Städte kann dabei vollends keine Rede sein; und wenn der Verf. behauptet, בָּב „Thüre" sei ein specifisch „aramäisches" Wort („particulièrement araméenne"), so ist an dieser Behauptung so viel richtig, dass das Wort ein specifisch dem Assyrischen, Arabischen und Aethiopischen zukommendes, dem alten Aramaismus (und Hebraismus) aber ganz und gar nicht „specifisch eignendes" Wort war. Und wo bleibt zudem der Semitismus der Stadtnamen: *Accad*, *Kalneh*, *Larsam*? — „Aber die Bibel sagt's ja selber, dass in Babylonien lediglich Semiten sassen; sie berichtet uns ja, dass „Assur von Babylonien auszog und Niniveh gründete" (Gen. 10, 11). Zunächst ist hier, wie ich für die deutschen Forscher nicht nöthig habe noch des Weiteren auseinanderzusetzen, die Richtigkeit der Uebersetzung der betr. Bibelstelle anzufechten. Subjekt ist nicht „Assur", sondern, wie

das ראשית Vs. 10 klar an die Hand giebt, der Babylonier Nimrod: der gründete erst Babel, Accad, Erech und Kalneh im Lande Sinear und zog darauf nach dem Norden, nach Assyrien, um dort Niniveh zu gründen. Assur ist im A. T. immer Volks-, nie Personenname. Dann aber folgt aus dieser Stelle gerade das Gegentheil von dem, was der Verf. aus ihr herausliest, nämlich, dass es nicht Semiten, denn vielmehr Kuschiten waren, welche sowohl die babylonischen Städte, als selbst auch Niniveh gründeten. Was nun auch unter den Kuschiten zu verstehen sein mag: sicher sind es nach Ansicht des biblischen Geschichtsschreibers keine Semiten, denn von ihnen trennt die Völkertafel ausdrücklich dieselben, sie, die Kuschiten, zu den Hamiten zählend [1]), während umgekehrt Assur, also die späteren Bewohner Niniveh's und Assyriens, zu den Semiten gerechnet werden (10, 22). Es versteht sich übrigens von selbst, dass wir die letzten sind, welche solche vieldeutbare und unsichere Notizen Späterer über Urzeiten zu entscheidenden Zeugnissen für eine Ansicht über diese Urzeiten stempeln.

Aber nicht bloss die Berichte Anderer über Babylonien, auch die Lokaltraditionen des Landes selber sollen für des Verfassers Thesen von dem rein semitischen Charakter der Cultur und der Nationalität der alten Chaldäer sprechen. Er erörtert zu diesem Zwecke sehr weitläufig die Bezeichnung Babyloniens auf den Inschriften als „Land der Sumirim und Akkadim“, eine Erörterung, die nachdem durch den Schreiber dieses [2]) und durch Dr. Friedr. Delitzsch [3]) der entscheidende Punkt herausgekehrt ist, völlig gegenstandslos geworden ist. Lenormant hatte Recht, wenn er mit den Engländern für die Bezeichnung der Nichtsemiten als „Akkadier“ eintrat, wenn er auch in der alles ins Licht setzenden Stelle II Rawl. 36 I Z. 12 das ihm dunkle *gab-ri* durch „héros“ wiedergab, was dieses Wort im Assyrischen nicht bedeutet. Das Wort wechselt mit *saninu* und *mahîru* und bedeutet: „Nebenbuhler“, von Schriftcolumnen gesagt: „Parallelcolumnen“. Das Wort ist ursprünglich ein akkadisches (II Rawl. 27 Z. 44) und ist, wie hundert andere Wörter, ins Assyrische herübergenommen (I Rawl. 36, 8). „Parallelcolumnen Assur's und Akkad's“ (II R. 36 I Z. 12) kann nur bedeuten: „Parallelcolumnen assyrischer und akkadischer Sprache“. Wenn irgend etwas die nationale und linguistische Gedoppeltheit der babylonischen Bevölkerung an die Hand giebt, so ist es diese Stelle [4]). „Assyrisch“ und „Akkadisch“ wer-

1) Wie ich mir Ursprung und Bedeutung des Namens Kusch denke, habe ich in meinem Art. „Aethiopien“ in *Riehm's* Handwörterbuch des bibl. Alterthums (Lpz. 1875 f) dargelegt.

2) Jen. Lit. Zeit. 1874 Nr. 14 S. 200.

3) Assyr. Studd. I S. 1 flg.

4) Es folgt das übrigens aus allen ähnlichen Unterschriften der Syllabare. Wenn in diesen z. B. III R. 55 Z. 12: duppi gab-ri mat Asur mat Sumi'ri u

den in sprachlicher Hinsicht einander gegenübergestellt; nun redete sicher ein Theil der Babylonier semitisch; somit muss es noch einen anderen Theil gegeben haben, der nichtsemitisch redete: die Aufstellung der Assyriologen findet auch monumental ihre formelle Bestätigung.

Wir wenden uns zu einer weiteren von dem Verf. geltend gemachten Instanz. Nach der Annahme der Assyriologen seien die Städte Ur, Zergul, Larsam und Warka Sitze akkadischer, die anderen Karrak, Agani und Babylon Sitze semitischer Dynastien. Nun aber trügen Könige von jenen mitunter auch semitische und solche von diesen auch akkadische Namen — die ganze Scheidung sei somit hinfällig. Wenn der eine oder andere Assyriologe eine solche Scheidung vorgenommen hat, so ist das freilich eine unbegründete gewesen; indessen hat der Schreiber dieses und haben andere Assyriologen die Sache niemals so angesehen. Die Sache ist vielmehr die, dass semitische und nichtsemitische Dynastien in diesen babylonischen Städten mit einander gewechselt haben und man demgemäss überhaupt nicht sagen kann, ob diese oder jene Stadt eine specifisch semitische, eine andere eine specifisch nichtsemitische Dynastie gehabt habe. Auch das Idiom der Inschriften ist nicht entscheidend: wir haben ja oben gesehen, dass schon die ältesten Regenten Babyloniens ihre Inschriften zum Nutzen ihrer, verschiedenen Nationalitäten angehörenden, Unterthanen in doppelter Gestalt, in semitischer und zugleich in nichtsemitischer Sprache abfassen liessen, genau wie dieses später die persischen Könige thaten. Entscheidend ist in solchen Fällen lediglich der Name des Königs: ist dieser ein semitischer, so ist die Präsumption vorhanden, dass derselbe einer semitischen Dynastie; ist er ein nichtsemitischer, so nicht minder, dass er einer nichtsemitischen Dynastie angehörte. Dieser Canon bewährt sich wenigstens bei den uns dermalen vorliegenden Namen der Könige durchaus. Dass der Name Ur-ba-bi (Ur-ba-gas, Lik-ba-bi, Lik-ba-gas?), der Name des ältesten, bekannten Königs von Ur, keinen semitischen Typus hat, bedarf keiner Erläuterung; dass es mit des Verfassers Deutung: „Licht des .....“ (babi, das doch gerade am meisten phonetisch klingt, bleibt unerklärt) nichts ist, wird er selber zugeben. Wenn aber der Vater ein Nichtsemit ist, wird auch sein Sohn ein Nichtsemit sein. Diese Vermuthung bestätigt der Name dieses Sohnes, nämlich *Dungi*, ein deutlich phonetisch geschriebener Name ohne semitischen Typus (s. o.). — Umgekehrt ist

mat Akkadi, erwähnt werden, so steht hier „Sumi'ri u Akkadi“ als Gesammtbezeichnung Babyloniens Asur = Assyrien gegenüber und der Sinn ist: „Parallelcolumnen Assyriens einerseits, Sumir's und Akkad's andrerseits“. Ob „Akkad“ Name des nichtsemitischen, „Sumir“ Name des semitischen Gebietes bezw. Bevölkerung war, muss, wie bereits oben bemerkt, dahin gestellt bleiben. Sicher ist lediglich, dass „Akkad“ den direkten Gegensatz zu Assur bildet und linguistisch das nichtsemitische Element Babyloniens bezeichnet.

Ismi-Da-kan „Ismidagon“, sicher ein semitischer Name (ABK 135 Nr. 23). Sein Träger hat zum Sohne *Gungunuv*, dessen Name, deutlich phonetisch geschrieben, seinen semitischen Typus schon durch die Nominalendung *uv* verräth. Der Name bedeutet „der Beschirmer“ R. גנן. Wiederum *Sin-idinnav*, ein Name wie Marduk-idinnav etc., also ein unzweifelhaft semitischer Name, hat zum Sohne einen Ga-sin..... (Schluss verstümmelt), dessen Name wenigstens nichts Unsemitisches an sich hat. *Sin-gasid* sodann (1 Rawl. 3 VIII, 1. 2) hat — vgl. das parallele Gamil-Sin — unverkennbar semitischen Typus, wenn ich auch auf eine befriedigende Erklärung des Participiums gasid für jetzt verzichten muss. Der Name seiner Mutter wird, wie der Name Sargon u. a. assyrische Königsnamen, mit zwei Ideogrammen geschrieben, von denen das erste sicher semitisch *Bilit* lautet, das zweite noch dunkel ist. Jedenfalls liefert dieses keine gegentheilige Instanz. Wie endlich Sarrukin I., König von Agani, einen semitischen Namen trägt, so auch sein Nachfolger Naram-Sin „Verehrer des Sin“. Man sieht, es stimmt alles. Wo akkadische Königsnamen nicht in blossen Ideogrammen, sondern phonetisch geschrieben sind, haben dieselben keinen semitischen Typus; wo semitische Namen ganz oder theilweise phonetisch geschrieben sind, zeigen sie eben so deutlich semitischen Typus und zwar wie Vater, so Sohn, und umgekehrt. Wo ein solches Kriterium, nämlich irgendwie phonetische Schreibung des einen oder anderen Elementes, nicht vorliegt, wird man natürlich den Entscheid dahin gestellt sein lassen müssen. Aber die Thatsache selber ist durch die beigebrachten unzweifelhaften Beispiele gegen jede Beanstandung gesichert. Ueber das nähere Verhältniss der semitischen Dynastien zu den nichtsemitischen und die Reihenfolge derselben das Entsprechende festzustellen, muss künftiger Forschung vorbehalten bleiben.

So hätte sich denn als Resultat unserer bisherigen Untersuchung herausgestellt: 1) es gab in Babylonien neben der semitischen eine besondere, nichtsemitische Sprache, das Akkadische; 2) diese Sprache gehört zu der Classe der sog. agglutinirenden Sprachen. Es drängt sich uns nunmehr die letzte Frage auf: welcher Gruppe von agglutinirenden Sprachen ist die in Rede stehende Sprache näher zuzutheilen und welcher Nationalität gehörten die Akkadier an? — So oft wir selber über diese Frage uns auszulassen in der Lage waren, haben wir dieses stets mit der grössesten Zurückhaltung gethan, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil das uns zu Gebote gestandene Material uns zum Abgeben eines endgültigen Urtheils nicht auszureichen schien, was namentlich in lexikalischer Beziehung galt. Wir haben uns desshalb darauf beschränkt, den agglutinirenden Charakter der Sprache hervorzuheben und auf „einige Verwandschaft mit den turanischen Sprachen im Wortschatze“ hinzuweisen (Z. D. M. G. XXVII, 398: „die Nationalität dieser letzteren Bevölkerung ist zweifelhaft;

doch macht der agglutinirende Charakter der Sprache, wie er aus den sog. akkadischen Columnen der Syllabare uns entgegentritt, sowie einige Verwandschaft im Wortschatze türkisch-tatarischen oder ural-altaischen Ursprung am wahrscheinlichsten"). Ueber den näheren Charakter dieser Sprache haben wir uns niemals verbreitet. Noch ganz zuletzt und zwar in derselben Schrift, welche dem H. Hal. zum Angriffspunkte dient, haben wir S. 145 uns unzweideutig dahin ausgesprochen: dass wir für die sprachlichen Aequivalente der betr. Columnen der Syllabare den Ausdruck „protochaldäisch" gewählt hätten, „um nicht durch die Wahl eines anderen, bestimmteren Ausdrucks zur Bezeichnung der Sprache der alten nicht- und zugleich vorsemitischen Bevölkerung Babyloniens etwaigen späteren Erhebungen bezüglich der Nationalität und Abstammung dieser Bevölkerung vorzugreifen". Mit andern Worten: ich habe in jener Schrift — lange vor dem Erscheinen der Halévy'schen Einwände — genau denselben Standpunkt zu der in Rede stehenden Frage eingenommen, den die Leser dieser Zeitschrift nunmehr aus der vorhergehenden Erörterung des Näheren kennen gelernt haben; und wenn ich der Kürze wegen und mich der unter den Fachmännern hergebrachten Bezeichnung anschliessend, die Akkadier auch wohl als „Turanier" benannte, so that ich dieses in derselben Weise und mit derselben Reserve, wie jeder Semitist, einer hergebrachten Uebung sich anschliessend, die Bezeichnungen „Semiten" und „semitisch" gebraucht, von deren Unzutreffendheit er mit allen Fachgenossen vollkommen überzeugt ist. Ohnehin hätte ich es nicht für möglich gehalten, dass Jemand, der in einem Buche so bestimmte Auslassungen findet, wie die oben angezogenen, dieselben so geflissentlich ignoriren würde, wie dieses von Herrn Hal. geschehen ist. Dass somit seine ganze gegen mich gerichtete Ausführung auf S. 535 flg., was den „Turanismus" der Akkadier anbetrifft, gegenstandslos war und er sich dieselbe hätte ersparen können, wird er jetzt wohl selber einsehen. Was er aber in diesem vom Zaun gebrochenen Ausfall über die „Geschichtserklärung der Akkadisten" vorbringt, ist wieder genau so hinfällig und aus der Luft gegriffen, wie alles, was wir bislang von diesem Verfasser einer Kritik zu unterziehen in der Lage waren. Wir hatten in unserer Schrift über die Höllenfahrt der Istar auch der Frage eine Erörterung gewidmet, wie es denn gekommen, dass lediglich die babylonischen Semiten und nicht zugleich die Aramäer, Hebräer und insbesondere die Araber es zu wirklichen epischen Darstellungen gebracht haben. Wir sprachen uns dahin aus, dass die faktische Ausbildung jener Fähigkeit bei den babylonischen Semiten ihren Grund habe in dem Zusammenleben mit jenen vor ihnen in Babylon ansässig gewesenen, einer andern Nationalität angehörenden Bewohnern, denen sie insbesondere die Schrift und die Mythologie entlehnt hätten, indem wir gleichzeitig darauf hinwiesen, dass erfahrungsgemäss ein ausge-

bildeteres Epos im Alterthume ohne ausgebildetere Mythologie sich nicht finde (S. 59). Was thut Halévy? — Er acceptirt diesen unsern letzteren Satz — natürlich ohne seinen Lesern etwas davon zu sagen, dass derselbe bei Schrader bereits zu lesen sei — mit den Worten: „sans un fond mythologique l'épopée n'est pas possible“; entzieht sich aber der Erwägung der Bedenken, welche von uns gegen die Annahme, dass lediglich der Mangel einer Mythologie epische Dichtung unmöglich mache, erhoben wurden: ohnehin stand ja den Hebräern der Apparat von Engeln, welche vom Himmel auf die Erde herniedersteigen, von Dämonen u. s. w. zur Verfügung — von dem sie auch sich beiläufig gar nicht scheuten Gebrauch zu machen (s. 1 Mos. 16. 18. 19. 32 u. sonst). Auch dass lediglich der Umstand, dass nach der Bekehrung der Araber, Aramäer und Hebräer zum Monotheismus die alten, heidnischen Literaturen untergegangen seien, die Ursache sei, dass wir von ausser-assyrischen Epen nichts wissen, ist sehr die Frage. Epischer Trieb, wenn er in einem Volke rege ist, wird sich in irgend einer Gestalt auch unter ungünstigen Umständen kund geben, wie man ja deshalb mit Recht die Spuren epischer Dichtung in der Kunsterzählung des A. T.'s und in der arabischen Märchenliteratur hervorgehoben hat. Ohnehin ist die vorislamische Literatur der Araber durchaus nicht spurlos untergegangen, und dennoch keinerlei Reste einer epischen Dichtung, die diesen Namen verdiente, bei den vorislamischen Arabern! Der Grund wird also tiefer liegen; er wird liegen in dem Wesen des Semitismus, welcher bei der vorwiegend subjektiven Veranlagung der Nachkommen Sem's zu epischen Gestaltungen weniger den Trieb fühlte. Wenn uns nun trotzdem in dem mesopotamischen Tieflande eine Epik begegnet, die sich der der indogermanischen und anderer Völker kühn an die Seite stellen kann, so wird der nicht obenhin urtheilende, sondern den Gründen der Dinge nachgehende Forscher nach der Ursache dieser auffälligen Erscheinung sich umsehen. Er wird sie finden einmal darin, dass diese mesopotamischen Semiten eine ausgebildete Mythologie hatten, wie sie wenigstens die Araber nicht besassen; nicht minder aber auch in dem Umstande, dass die Semiten der Sinearebene mit einem hochgebildeten Culturvolke zusammensassen, von dem sie die den von mesopotamischen Einflüssen völlig oder so gut wie völlig unberührt gebliebenen Semiten, wie den Arabern der Wüste, gänzlich unbekannte Mythologie entlehnten; welches sie sich, wie die akkadischen Hymnen mit der assyrischen Interlinearübersetzung beweisen, ganz unzweifelhaft in der lyrischen Poesie zum Muster nahmen; von dem sie endlich auch den von der Poesie der Gnesiosemiten, der Araber, verläugneten Parallelismus membrorum herübernahmen. Kann in beregter Hinsicht kein Besonnener die Abhängigkeit der babylonischen Semiten von den Protochaldäern oder Akkadiern läugnen, so hiesse es mit sehenden Augen blind sein wollen, wenn man nicht auch das Vorkommen

epischer Poesie gerade und nur bei den babylonischen Semiten mit diesem Einflusse jenes andersartigen Volkes zusammenbringen wollte. Dass die uns erhaltenen Epen der semitischen Babylonier lediglich Uebersetzungen akkadischer Dichtungen seien, habe ich nie behauptet und konnte ich nicht behaupten, da wir ja bis jetzt epische Dichtungen in akkadischer Sprache nicht gefunden haben: bis jetzt haben wir lediglich akkadische Originale zu assyrischen Hymnen auf den Thontäfelchen angetroffen. Ob freilich nicht schon der morgende Tag uns auch ein episches Bruchstück akkadischer Dichtung, etwa auch mit assyrischer Interlinearübersetzung, bringen wird, wer kann das wissen? Dass die Akkadier, welche so herrliche Hymnen dichteten, die von den semitischen Babyloniern und Assyrern übersetzt und nachgeahmt wurden, nicht auch epische Dichtungen geschaffen hätten, wäre lächerlich apriori behaupten zu wollen. Da wir aber, wie gesagt, epische Dichtungen im akkadischen Idiom bis jetzt noch nicht gefunden haben — vielleicht, weil es bei der Länge dieser Gedichte zu umständlich war, auch den akkadischen Urtext mit zu überliefern —, so habe ich stets lediglich von semitischer Epik der Babylonier geredet, mich aus demselben Grunde und weil ich in der ganzen Frage nach dem Turanismus der Akkadier mir das Protocoll noch offen gehalten wissen wollte, auch auf Vergleiche mit dem Epos der Finnen gar nicht eingelassen. Halévy's Expectoration auf p. 536 ist daher an eine falsche Addresse gerichtet.

In der dargelegten Weise haben wir uns bisher zu der in Rede stehenden Frage gestellt und haben wir uns noch zuletzt auf dem Congress in London ausgesprochen. Unsere Mitarbeiter haben sich theilweis nicht in der gleichen Reserve halten zu sollen geglaubt und sind — Oppert, Lenormant, Sayce — bestrebt gewesen, eine nähere Verwandschaft des Akkadischen mit den finnotatarischen Sprachen zu erweisen, theils was die grammatische Structur, theils was das Lexikon anbetrifft. Dagegen richtet sich p. 467—478 Halévy. Sofern nun diese Ausführung gegen die völlige Gleichstellung des Akkadischen mit den türkischen oder finnischen Sprachen zielt, ist sie im vollkommnen Rechte. Ich muss jedoch bemerken, dass eine so völlige Identität meines Wissens kein Assyriologe, auch nicht einer der genannten, behauptet hat. Lenormant spricht sich p. 197 ganz unzweideutig im entgegengesetzten Sinne aus. Er sagt ausdrücklich: „l'accadien présente en effet une originalité trop grande, des caractères trop spéciaux, pour rentrer naturellement dans aucun des groupes qu'on y rassemble". Was Hal. p. 474 ff. bezüglich des nichtturanischen Charakters der Vorfügung von Präfixen bei dem Verbum und Nomen (Präpositionen), geltend macht, kann der Leser schon bei Lenormant ausgesprochen finden (p. 197). Anderes wieder, was Hal. hervorhebt, scheint uns wenig stichhaltig. Dass die akkadischen Pronomina auch als Nomina u. s. w. gebraucht würden p. 472 ff., ist eine übertreibende und

bei Lichte besehen grundlose Darstellung. Ob die betreffenden Pronomina mit den gleichlautenden Nominibus überhaupt etwas zu thun haben, ist sehr die Frage. Zufällige Uebereinstimmung zwischen Pronominibus und Nominibus findet sich auch in anderen Sprachen. Assyrisch *ullu* „jener“ deckt sich den Lauten nach mit assyr. ullu (R. עלה) „früherer“ völlig und beide sind doch zwei ganz verschiedene Wörter. Dazu wechselt ja mit akkadisch *zu* „du“ die Form za-'i; mit *mu* „ich“ der Plural mí u. s. w. Man sieht deutlich, jene Uebereinstimmung der Pronomina mit Nominibus ist lediglich eine scheinbare und zufällige. Dass die jetzigen turanischen Sprachen „mouilliren“, das Akkadische nicht (p. 467), ist an sich kein Beweis gegen den Turanismus dieser Sprache: man hat den zeitlichen Abstand bei lautlichen Dingen nicht ausser Acht zu lassen u. dgl. m. Dennoch sind wir — wie wir wiederholen — mit Halévy darin im Voraus einverstanden, dass von einer einfachen Gleichstellung des Akkadischen mit der Gruppe der turanisch-finnischen Sprachen keine Rede sein kann. Ob, abgesehen von dem agglutinirenden Charakter der Sprache, eine nähere sei es grammatische, sei es lexikalische Beschaffenheit trotz der zu Tage liegenden Differenzen das Akkadische mit diesem Sprachstamm verbindet, muss spätern, eingehendern, nach Veröffentlichung der grossen zusammenhängenden akkadischen Texte mit assyrischer Interlinearübersetzung (Bd. IV der cuneiform inscriptions of West. As.) anzustellende Untersuchung an die Hand geben. Stellt sich dabei heraus, dass das Akkadische zu dieser Gruppe in keinem näheren Verhältnisse steht, so würde dieses an sich durchaus nicht überraschen. Es hat ganz und gar nichts Auffälliges, dass eine so wie so ausgestorbene Sprache zu einer Sprachengruppe gehört, die auch in ihren sonstigen Angehörigen untergegangen ist. Gleich die Sprache der zweiten, sog. medoscythischen Keilschrift bietet hiefür das schlagendste Analogon. Die grammatische Structur dieser Sprache ist in den grossen Hauptsachen zu Tage liegend: ihre Einreihung in die bekannten Gruppen von Sprachen will nicht gelingen. Mag deshalb die in Rede stehende Sprache sich irgendwie als eine turanische ausweisen oder aber nicht: für die Frage, ob das Akkadische überhaupt eine Sprache ist, ist das Resultat jener Untersuchungen völlig gleichgiltig. Diese letztere Frage aber ist auf Grund der angestellten Untersuchung mit Bestimmtheit dahin zu beantworten, dass das Akkadische allerdings eine Sprache ist, und dass diese Sprache weiter zu der Gruppe der agglutinirenden Idiome gehört.

Berichtigung. S. 11 Z. 12 v. u. ist das Zeichen (ABK. 107 Nr. 16) zu setzen.

S. 15 Z. 4 v. u. lies: „auf der Stierinschrift Sanheribs Taf. IV, 10 (III Rawl. 13)“.

Die Verkettungstheorien der Buddhisten.

Von

A. Bastian.

Die buddhistischen Philosophien finden ihre charakteristische Physiognomie vor Allem in der psychologischen Grundlage, auf der sie ruhen. Da sie von der Gottheit von Vorne herein dispensirt sind, lassen sie sich auf keine weitführenden Erörterungen über die Ewigkeit der Materie oder die Schöpfung aus dem Nichts ein; ebensowenig kümmern sie sich (von partiellen Weltzerstörungen und -Erneuerungen, die für das Ganze ohne Bedeutung sind, abgesehen) um das Ende der Dinge, sie nehmen vielmehr ihren Ausgangspunkt in dem Gleichgewicht der Mitte, bei dem in dem Menschen selbst verschlungenen Knoten des Dasein's. Darum ist für das Verständniss ihres System's hauptsächlich die Ineinanderkettung von Ursache und Wirkung bedeutungsvoll, jene Theorie der Nidâna als Pratitya samutpâda (Paticca samuppâda), die Burnouf übersetzt als: la production des causes successives de l'existence ou la production de ce qui est successivement cause et effet. Die zwölf Glieder durchwandern bei der Entstehung eine aufsteigende Reihenfolge, bei dem Vergehen in derselben Regelmässigkeit eine absteigende, aber ihre Enden laufen in einander über, gleich dem mystischen Schlangensymbol der Ewigkeit, dem Ringe der Existenz, den nur der in Meditation gekräftigte und geläuterte Geist zu durchbrechen vermag. Unter sich stehen sie in der Beziehung von Potenz und Act bei Averroes, indem die Potenz der Zeit nach dem Act vorauszugehen scheint, aber dem letzten doch die Priorität der Ursache gelassen werden muss.

Auf diesem noch wenig bearbeiteten Felde der buddhistischen Psychologie mag es angezeigt sein durch einige Uebersetzungen aus siamesischen und birmanischen Werken einer weiteren Aufklärung vorzuarbeiten, da der bisherige Mangel an Material das vornehmliche Hinderniss für eine eingehendere Behandlung bildete. Die theoretische Betrachtung kann nur dann der Richtigkeit ihrer Schlüsse gewiss sein, wenn sie über eine hinlängliche Menge von Thatsachen zu verfügen vermag, um in den Vergleichungen selbst ihre Controlle zu finden.

Es waren zunächst Burnouf's scharfsichtige Arbeiten, die der Psychologie des Buddhismus eine gebührende Berücksichtigung

schenkten, während sich die Mehrzahl der Forschungen nur der Dogmenlehre, Geschichte, Mythologie etc. zugewandt hatte. Gerade wegen dieser Vernachlässigung der Psychologie, des Kernes dieses ganzen System's, das ebensowohl eine Religion wie eine Philosophie genannt werden kann, blieben auch die Ansichten über das Nirvana in jenem unklaren Schwanken, das sie noch heute kennzeichnet. Bei dem fühlbaren Mangel der nöthigen Hülfsmittel für das Studium der buddhistischen Psychologie sah sich Burnouf fast ganz auf die Sammlungen Hodgson's beschränkt, und also auf die nepalesische Schule. Hodgson's eigene Schriften sind an richtigen Bemerkungen reich, die sich indess zu oft unter der beigefügten Speculation verlieren. Bei Schott's trefflichen Arbeiten bedauert man nur die Kürze, und ebenso füllen Schiefner's vielseitige Abhandlungen manche Lücke aus. Schmidt, der sich in zweifelhaften Fällen bei seinen Lama's Rath erholen konnte, giebt oft einen zuverlässigen Führer ab und hat in der hervorgerufenen Polemik wohl häufiger das Recht auf seiner Seite, als sein Gegner.

In Bangkok war neuerdings besonders der jüngst verstorbene König Mongkut als Schriftsteller thätig, zunächst dazu angeregt durch seinen Umgang mit europäischen Missionären während seines langjährigen Klosteraufenthaltes vor der Thronbesteigung.

In einer im Jahre 2387 (1845—6) herausgegebenen Schrift wurden die Vorschriften des P'ra-Tham, des heiligen Gesetzes (Dhamma oder Dharma), als der Lehre Pr'a-Bhut (des Herren Buddha) besprochen. Sie beginnt mit einer Erörterung über Religion und die Abhandlung schliesst mit einer Geisselung der Missbräuche, die durch die schlechten Sitten der Priester und Mönche [1]) in dieser (wie in jeder anderen) Religion Platz gegriffen haben.

Das Paticca samuppâda dhamma wird in folgender Weise behandelt (unter Beiziehung der siamesischen Umschrift):

P'ra Ball begreift das vierfache Patića sammbath thamr [2]) (das

---

1) Es werden vier Klassen von Geistlichen unterschieden, die Thammajuthika, deren Pflicht es ist aus den Lehrbüchern der Athakata oder Dika in Uebereinstimmung mit dem Ball zu lehren, die Achinnakalika, die nach der Autorität der Achan lehren und wegen Unkenntniss des Ball Missverständnissen ausgesetzt sind, die Ababtschivika (Abapatatschivika), welche die kirchlichen Gelübde des Vortheils wegen ablegen, um Ehren und Reichthümer zu erwerben, als Künstler, Arbeiter, Aerzte Geld verdienend, und zuletzt die Phala, eine „dumme und faule Bande", welche „des Vergnügen's wegen mit ihren Reistöpfen in den Häusern umherlaufen, auf dem Markte schwatzen, spielen und Fabelchen erzählen". Da sie meinen, dass noch in der Sterbestunde Zeit sein würde sich zu bekehren, ergeben sie sich dem Wetten und Hasardiren, dem Opiumrauchen, den Rauschgetränken, und sie begehen alle die für die Priestermönche schwersten Sünden, wie sie als grosse oder kleine in der Likkabath begriffen werden.

2) Das ursprüngliche (sammbath) Einwohnen (Patića) des Gesetzes (Thamr oder Dhamma).

Gesetz der vielfältigen Entstehungen), als die Offenbarung des Gesetzes in beständigen Kreisungen. Zuerst ist Avića, die ihrerseits Saṅkhâra hervorgehen [1]) lässt, Saṅkhâra (Saṅkham) ruft Viñana in Existenz, Viñaṇa bedingt Nâma-Rûpa, Nâma-Rûpa, zeugend auftretend, schaffte weiter und so geht es fort und fort in ununterbrochener Reihenfolge.

Zum Gleichniss mag ein Strom dienen, der ohne Aufhören daher fliesst. Schwere Stürme mögen aufspringen, Tod und Verderben wehend. Die Wasser werden sprudeln und schäumen, die Wellen bäumend sich thürmen, dennoch aber wird die grosse Masse des Flusses in keiner Weise durch Wind und Wogen verändert werden. Seinen gewöhnlichen Weg wird er, wie früher, ungestört dahinfliessen. Und wie ist nun dieses Gleichniss zu verstehen? Obwohl jene Gesetze, die mit Avića beginnen, in ihrer Ordnung einander folgend hin- und herrollen, so wird doch dadurch nie der Zusammenhang des Ganzen unterbrochen oder getheilt.

Nun muss im Einzelnen betrachtet werden, wie es sich mit Avića, mit Saṅkhâra u. s. w. verhält und folgendes ist die Erklärung: Avića entspricht dem Moha, der verwegen in Existenz springt, die Paña überdeckend und verbergend. Dann fehlt jede Ueberlegung, dann ist es unmöglich die vier Ariyasat [2]) deutlich zu erkennen. Moha wird erklärt als Irrthum [3]). Wenn nach dem Kennzeichen des Moha gefragt wird, so sind es: Trübung und Verdunkelung. Böses und Gutes können dann nicht unterschieden werden, Tugenden und Laster werden verwechselt oder für einander genommen (in Verblendung).

Hier mag das Gleichniss verwandt werden von Heuschrecken und kleinen Insekten, die des Lichtes Helle bemerkend, sich der Flamme erfreuen, und die höchste Seligkeit in der Hitze vermuthend, mitten in den Feuerkegel hineinfliegen, dort Tod und Vernichtung zu finden. Und wie verhält es sich mit diesem Gleichniss? Wenn Moha geboren ist und stark geworden in der Constitution [4]), so wirkt

---

1) Wörtlich: indem dies Paććaya (Umwendung) wird, also: es verkehrt sich in etc.

2) Die vier grossen Wahrheiten (Ćaturariyasat), die allein zum Zustande eines Ariya, und damit zur Erlösung führen können.

3) Hlong im Siamesischen (Abweichen oder Irrthum). Moha mag positiv als Dummheit oder Stumpfheit aufgefasst werden, während Avića (Unwissenheit) nur die Negation der Vića oder Wissenschaft bildet.

4) Unter Sandâna, die körperliche Constitution, wird die das Individuum constituirende Zusammensetzung verstanden, der aber doch das Princip der Individualität abgeht. Der Mensch ist ein aus Theilen zusammengesetztes Ganze und dies Ganze existirt nur insofern, als es aus Theilen erfüllt ist, ohne dass einem einzelnen dieser ein bestimmendes Uebergewicht zukäme, als Schlussstein (nach Nagasena's Bilde vom Wagen). Die Bündel (der fünf Khandha), welche die menschliche Wesenheit ausmachen, werden in allen wechselnden Wiedergeburten der Seelenwanderungen nur durch das fortwirkende Geschick moralischer Vergeltung (im Kamma) zusammengehalten. Die Persönlichkeit ist nichts als

sie Verdunkelung und Trübung, giebt dem Falschen das Aussehen des Richtigen, macht Unrecht zum Recht. Und wenn Moha dann noch übermüthiger sich erhoben hat, dann überdeckt sie die Phra-Trai-Lakśaṇa-Naṇ (das heilige Wissen von den drei Beschaffenheiten) und verhindert die Ueberlegung (Pićarana) mit Avićan, Tukkhan, Anata in Ueberzeugung zusammenzustimmen. Dann fehlt jede Ueberlegung, die heiligen vier Wahrheiten (Phra-Ćaturariyasat) werden nicht erkannt, da Alles in Dunkelheit gehüllt ist, die Weisheit (Paña) verschleiert und niedergedrückt. So wie dichte Wolken sich zusammenballen und des Mondes Scheibe bedecken, so breitet Moha, in Uebermuth und Verwegenheit, Finsterniss um sich aus.

Dann redet so der Herr (Somdeć oder Somdet) Phra-Maha-Boruś-Raća-Ćao (der königliche Fürst, der heilige Menschensohn), dann weitersprechend fährt er fort: Avića bringt hervor Saṅkhâra [1]). Wenn Avića in ihren Irrthümern verwirklicht, kühn geworden und in Existenz getreten ist, dann wird sie ihrerseits schöpferisch thätig und bewirkt den Ursprung der Saṅkhâra. Wie verhält es sich nun mit dieser Saṅkhâra? Erklärt wird Saṅkhâra als vorbereitend und anordnend, und zwar bezieht sich dies auf Kuśon (Kuśol oder Kusala) und Akuśon (Akusala), auf das Gute und Ungute (Böse), die ihre Pflichten erfüllen, indem sie, wie sie bei der Empfängniss vorliegen, die in der Zukunft eintretenden Folgen nach den ihnen einwohnenden Beziehungen praeformiren. Das wird als Saṅkhâra [2]) bezeichnet.

---

trügerischer Schein, der nach den buddhistischen Predigern vor allem abgelegt werden muss, damit sich das Auge ihren Wahrheiten öffne. In Kam (Kamma) liegt das Streben, das Gemässe zu vollbringen, sagt ein birmanischer Commentar. Das Verstehen des Kamma wird Cit genannt. Einige Metaphysiker ausgenommen, lässt sich (nach Hume) von allen übrigen Menschen behaupten, dass sie nichts als ein Bündel oder eine Sammlung verschiedener Vorstellungen sind, die mit raschester Schnelle auf einander folgen, in stetem Fluss und Bewegung. Nach Weisse ist nur dem Genie die Unsterblichkeit gesichert, während die gewöhnlichen Seelen verschwinden (wie sie in Polynesien vom Atua gefressen werden).

1) Unter Saṅkhâra-Dhamma wird das Ganze der im Guten und Bösen bedingten Grundlagen der Dinge verstanden, indem die Moralgesetze das activ Thätige im ersten Bewegen bilden (als primus motor). Bei Fichte ist das Sittengesetz zugleich das Weltgesetz.

2) Burnouf schlägt die Uebersetzung „conception oder concepts" vor, würde aber „imagination" gewählt haben, wenn das Wort im Singular stände. Hodgson führt zur Erklärung trügerische Einbildung an und Colebrooke interpretirt (nach brahmanischer Auffassung) Saṅkhâra als die Leidenschaft, die das Begehren und die Abneigung, die Furcht und die Freude begreife. Im System des Buddhismus ist Saṅkhâra jedenfalls anders zu fassen und bedeutet am eigentlichsten das Zusammengearbeitete. Alle diejenigen Dispositionen, die aus den in früheren Existenzen geübten Tugenden oder begangenen Lastern fertig dalagen, um zu guten oder zu schlechten Früchten zu reifen, treten bei der neuen Existenz sogleich wieder in volle Kraft und Wirksamkeit, wenn durch Avića die Paña verschleiert ist, und dadurch der Mensch vom einzigen Wege der Erkenntniss, der in der Erkenntniss der vier Heilswahrheiten geboten wird, abgelenkt ist. Erst auf den höheren Stufen der Meditation erwirbt der Gläubige diejenige

Dies Saṅkhâra meint nichts anderes, als Tugend, d. h. Verdienst (Bun) und Laster (Bab oder Pâpa), wie sie in den Anordnungen mit einander wechseln, um die nothwendigen Folgen hervorzurufen. Soll nun von den Eintheilungen der Saṅkhâra geredet werden, so finden sich deren drei, nämlich: 1) Buṅabhisaṅkhâra, 2) Abuṅabhisaṅkhâra und 3) Anejhaʻabhisaṅkhâra. In Buṅabhisaṅkhâra sind die acht Kama-P'aćon-Kuśol und die fünf Rupa-P'aćon-Kuśol begriffen. Wie verhält es sich nun in Betreff dieser Kama-P'aćon-Kuśol? Folgendes ist die Erklärung: Wenn Jemand, obwohl er sich noch nicht in dem Jhaṇ Somabati befestigt hat, doch aufrichtige Frömmigkeit beweist, sich bemüht die Vorschriften (Sîla) zu beobachten und üben, unablässig im Gebete ausharrt, aufmerksam den Predigten des heiligen Gesetzes lauscht, soweit es durch seinen Verstand und seine Fähigkeiten begriffen werden kann — dann entwickelt sich diese Art des guten Geschickes (Kuśol oder Kusala) stark und mächtig genug in der gegenwärtigen Zeit menschlicher Existenz die Wiedergeburt in den Himmeln (savan oder savankh) der sinnlichen Vergnügungen (Kama-P'aćaara) vorzubereiten. Daher der Name Kama-P'aćon-Kuśol. Und ferner Rupa-P'aćon-Kuśol bedeutet ein Kuśol (gutes Geschick), das in den vier Rupa-Jhaṇ aufblüht, nämlich dem Pathomma-Jhaṇ, dem T'utiya-Jhaṇ, dem Tatiya-Jhaṇ, dem Ćatutha-Jhaṇ (als dem ersten, zweiten, dritten, vierten Grade der Exstase). Das aus diesen Jhaṇ hervorwachsende Kuśol (Kusala) besitzt Stärke und Kraft genugsam, um in einer der Brahma-Welten (P'rohm-Lok) zu praedisponiren und heisst deshalb Rupa-P'aćon-Kuśol. Es steht nun so, dass diese beiden, Kama-P'aćon-Kuśol und Rupa-P'aćon-Kuśol mit dem Namen Buṅabhisaṅkhâra zusammengefasst werden.

Zu der Abuṅabhisaṅkhâra übergehend, muss bemerkt werden, dass dieselbe in den 12 Akuson-ćitr (den bösen Gedanken) besteht, mit den entsprechenden Ćetasik[1]) (Willensneigungen), die schlecht

---

Geistesverfassung, die ihn von Wiedergeburten in den körperlichen (sinnlichen) Welten befreit und in der zur Wahrheit aufgeschwungenen Verzückung des Samâpatti (Somabat) zu den höheren Regionen der Rûpa oder (metaphysischer) Arûpa führt. Auf der ersten Stufe wird über Akâsa (Aether), auf der zweiten über Viñan (als Geist), auf der dritten über Akinćana (Unendlichkeit), auf der vierten über Nevasaña-uasaña (Identität des Seins oder Nichtseins) speculirt. In dem birmanischen P'aña-ća werden acht Arten von Samâpathi (thit pa) aufgeführt, nämlich ausser dem Patama-Jhan, Dutiya-Jhan, Tatiya-Jhan, Ćatutta-Jhan noch: Rûpâvaćarakusala, worin sich vier Abtheilungen unterscheiden, nämlich: Akasanañćaratanakusol, Viñanañćaratanakusol, Akiñćañaratanakusol und Nevasaña-nasañaratanakusol. Im Siamesischen ergeben sich die vier Arupa-Welten als Akasanañćayatana, Viñanañćayatana, Akiñćañayatana, Nevasaña-nasañayatana. Die Buddhisten folgen den Wegen (Megga), um, die Früchte (Pala) erlangend, in der Contemplation zur Apex mentis (mûrdhan) aufzusteigen, ebenso sorgsam gebahnt, wie im Itinerarium mentis ad deum des Doctor Seraphicus.

1) So unterscheiden die Karen (und auch die Chinesen) neben ihren drei Seelen (San Hwan im Chinesischen) sieben animalische Geister oder Triebe.

in ihren Begierden, grobe und schändliche Sünden begehen, wie z. B. der Četana (Entschluss) zum Panatibat [1]) (athmende oder lebende Wesen zu tödten) und Aehnliches. Wenn solch sündhafte Laster sich einer Person bemächtigt haben, so reissen sie unaufhaltsam fort zur Wiedergeburt in einer der vier Abayabhum, sei es in die Hölle (Narok), sei es zur Preta-Visay (dem Zustande der Gespenster), sei es in die thierische Natur (Dieyarachan-Kamnöt) oder die Asura-Kay, um dort in einem dieser vier Strafplätze (Čaturabay) Leiden und Qualen der vielfältigsten Art zu dulden. Sollte es gelingen diesen Abai zu entkommen und Wiedergeburt in der Manusa-Lokya (Menschenwelt) zu erlangen, so wird die körperliche Form zunächst ein Stein sein, unedler und niederer Art, ohne Verständniss, niedergedrückt von Unvollkommenheiten, elendiglich und jämmerlich. Das Geschick, das so in seiner Anordnung durch nothwendige Verknüpfung diese niedriggeborenen und herben Früchte ansetzt, erhält den Namen Abuńabhisaṅkhāra.

Die Anejhc'abhisaṅkhāra dagegen begreift das Kuson Solcher, die in der Kenntniss der Rupa erstarkt sind. Durch die Fülle derselben wird der Mensch fortgezogen zur Wiedergeburt in einer der vier Terrassen der Arupa-Phrohm, d. h. der der Körperform entbehrenden Phrohm. Sie besitzen nur Čitr [2]) und Četasik. Dieser Čitr, fest im Gleichgewicht begründet, bleibt bewegungslos, ohne Schwanken noch Unruhe. Aus diesem Grunde wird das zur Kenntniss der Arupa (Arupa-Jhan) fortwachsende Kusol mit dem Namen Anejhc'abhisaṅkhāra belegt. Diese drei Arten der Saṅkhara indessen sind nur vorbereitend, unterstützend und beschützend; sie sind keineswegs selbst die Keimung oder deren Früchte. Sie mögen in einem Sinnbilde dem Baumeister einer Stadt verglichen werden, der dieselbe nach ihrer Wiederherstellung dem Könige darbringt. Während der Zeit, wo die Stadt in Trümmern lag, der Zerstörung anheimgefallen, hätte der Herrscher seinen Regierungssitz nicht in ihr nehmen können. Die Saṅkhara arbeitet vor für die Viñaṇ.

---

1) Das erste von den zehn Akusalakammapathatara, als welche die Birmanen aufzählen: Panatipata, Adinnadana, Kamesumicchacara (die drei körperlichen Kaya-Kam), Musavada, Visunavača, Pharusavača, Sampapphalapa (die vier Vačikam der Worte), Abhijjha, Byapada, Micchaditi (die drei geistigen Mano-kam).

2) Die Čit bedürfen zu ihrem Hervortreten der Četasik, und können von einer grösseren oder geringeren Zahl derselben begleitet sein, verlangen aber immer zum wenigsten die sieben sappachadayatana, die insofern (ähnlich dem pakein-četasik) den 81 oder 89 čit entsprechen, nämlich: 1) der phasso (phassa-) četasik, der im Contact die praestabilirte Uebereinstimmung der Idee mit ihrem Gegenstande vermittelt, 2) der vedana-četasik, die Empfindung des Sinnen-Eindrucks in der Apperception, 3) der saña-četasik, das Begreifen, 4) der četana-četasik, das Hinstreben nach dem Gegenstande, 5) der ekata-četasik, das Fixiren, 6) evijindria-četasik, das durchforschende Verstehen der fremden Eigenthümlichkeit, 7) die Absorption im Selbstbewusstsein. Ferner correspondiren die 14 akuso-četasik mit den 12 akuso-čit, die 25 sobana-četasik mit den 59 sobana-čit u. s. w.

Wenn die drei Saṅkhara in ihrer Art angeregt sind, und, indem sie handelnd auftreten, selbst in das thätige Schaffen übergehen, so rufen sie, wenn stark und mächtig genug geworden, die Viñaṇ, als ihre Frucht, hervor. Auf die Frage, was diese Viñaṇ sei, antwortet die folgende Erklärung. Der Ćit, der als Vipak (Vibek)[1]-Ćit in die Empfängniss (Paṭisondhi) einzugehen hat und im ursächlichen Einfluss die Früchte der Gegenwart bedingt, wird Viñaṇ[2]) genannt. Dies Viñaṇ (Viñanan) erklärt sich als das Wissen der Auszeichnung. Aber aus gleichem Grunde wird unter allen den Ćit jeder, dessen Eigenthümlichkeiten den Aromana[3]) entsprechen, deshalb Viñaṇ genannt und erscheint in dem Gleichniss als der herrschende Fürst. Wenn der Baumeister die Stadt vollendet und Alles in Ordnung gebracht hat, so erhebt sich der König in glanzvoller Macht, um über solche Stadt zu gebieten. Welche Beziehung hat nun diese Vergleichung zur Viñan? Wenn Saṅkhara die Empfängniss praedisponirt und die Vorbereitungen, die in ihren Anlagen die späteren Folgen einschliessen, beendet hat, so tritt die Viñan, in die Wiedergeburt eingehend, darin über und nimmt das Amt auf sich, die Früchte der Folgen auszutheilen, je nachdem sie in Unglücksfällen oder den Belohnungen des Guten bestehen, in Uebereinstimmung mit der als naturgemäss nothwendigen Anordnung, wie sie im Voraus durch die Saṅkhara getroffen ist. Und dies ist die Anwendung des Gleichnisses. Viñaṇ ihrerseits bringt Nama-Rupa (Nam-Rup) hervor. Wenn Viñaṇ sich erhoben hat, so schlägt sie aus der Wirkung in die Ursache über und tritt selbst schöpferisch auf. Sie kann nicht im passiven Zustande der Unthätigkeit verharren, sondern wird getrieben, selbst Früchte zu entwickeln, und diese sind das Rupa-Thamr (das reale Gesetz) und Nama-Thamr (das nominale Gesetz). Zunächst nun hinsichtlich Rupa-Thamr, wie ist seine Erklärung? Das Rupa-Thamr besteht in den Verschlingungen der achtzehn Rupa (Formen), nämlich der folgenden, vier Maha-Bhuta-Rup, fünf Pasat'a-Rup, vier Visaya-Rup, zwei Bhava-Rup, eine Hat'aya-Rup, eine Ćivitr-Rup, eine Ahara-Rup, zusammen achtzehn im Ganzen. Die vier Maha-Bhuta-Rup unterscheiden sich nur wenig von den

1) Die moralische Verantwortlichkeit für die in den früheren Existenzen begangenen Thaten, deren gute oder böse Früchte jetzt zu essen sind.

2) Da Viñan in jedem Sein thätig wird, unterscheidet man Cakkhu-Viñaṇ, Sota-Viñaṇ, Ghana-Viñaṇ, Śivā-Viñaṇ, Kaya-Viñaṇ, und diese werden dann wieder nach dem allgemeinen Dualismus verdoppelt. So sagt ein birmanisches Lehrbuch. Der Cakkhu-Viñaṇ-Ćit ist zweifach. Aus Gutem (Kusol) kommt ein Cakkhu-Viñaṇ-Ćit, aus Bösem (Akusol) kommt ein anderer Cakkhu-Viñaṇ-Ćit. Der aus Gutem (Kusol) erzeugte Cakkhu-Viñaṇ-Ćit lässt gute (kaun) Rupa-Rhon (Gestaltform) erblicken, der aus Bösem (Akusol) erzeugte Cakkhu-Viñaṇ-Ćit lässt eine böse (ma-kaun oder nicht gute) Gestaltform erblicken. Ebenso verhält es sich mit der Sota-Viñaṇ-Ćit und den übrigen.

3) Die Sinnesauffassungen stehen in harmonischer Wechselbeziehung mit den von ihnen empfundenen Aromana im Makrokosmos der äusseren Natur.

vier Dhatū, nämlich Pathavi-Dhat (das Element der Erde), Apo-Dhat (das Element des Wassers), Teč o-Dhat (das Element des Feuers), Vayo-Dhat (das Element der Luft), vier an der Zahl. Das Pathavi-Dhat zerfällt in zwanzig Theile, nämlich 1) Kela (phom oder Haupthaar), 2) Loma (Khan oder Körperhaare), 3) Nakha (Leb oder Nagel), 4) T'anta (Fan oder Zähne), 5) Taćo (hnang oder Haut), 6) Mansaṅ (Nüa oder Fleisch), 7) Maharo (En oder Sehnen), 8) Addhi (Kraduk oder Knochen), 9) Aććiminć'an (Samong-Kraduk oder Knochenmark), 10) Vatkaṅ (Mam oder die Milz), 11) Hat'ayaṅ (hua-ćai oder das Herz), 12) Yakanang (Tab oder die Leber), 13) Kilomakaṅ (P'anipüt oder die Generationsorgane), 14) Pihakaṅ (P'un oder das Bauchfell), 15) Pabaphasang (Pok oder das Zellgewebe), 16) Antaṅ (Srai-jhai oder die grossen Eingeweide) und Antakhunaṅ (Srai-noei oder die kleinen Eingeweide), 17) Uťariyaṅ (Aharahmai oder der Schlund), 18) Karisaṅ (Ahara-kao oder der Magen), 19) Matthako (Mattha-lungkanti oder Hirn) 20) Samong (Śisa oder Schädel). Diese 20 Abtheilungen gehören zum Pathavi-Dhat. Das Apo-Dhat enthält zwölf Theile 1) Pataṅ (Di oder Galle), 2) Semhaṅ (Selet oder Schleim), 3) Pupp'ao (Nong oder Lymphe), 4) Lohitaṅ (Luakha oder Blut), 5) Seťo (hüa oder Schweiss), 6) Meťo (Manghan oder Drüsenabsonderung), 7) Asu (Nam-ta oder Thränen), 8) Vasa (Man-kiao oder Serum), 9) Kelo (Nam-lai oder Speichel), 10) Singhanika (Nam-muk oder Rotz), 11) Lasika (Khaikho oder Eiweiss), 12) Mutaṅ (Mutr oder Urin). Diese zwölf Abtheilungen machen die Apo-Dhat aus. Von Teč o-Dhat giebt es vier Arten, nämlich Santapabti, Priťayahati, Ćiranak'ti, Priṇamatti, diese vier. Davon meint Santapabti das feurige Element, das die Körperwärme erhält, Priťayahati ist mit der Aufgabe betraut, in den verschiedenen Zuständen der Angst und Aufregung den Körper zu erhitzen. Als Ćiranak'ti hat das Feuerelement den Körper unter den Zufällen der Krankheiten und Abnahme allmählig zur Zerstörung zu verbrennen und Priṇamatti besorgt das Kochen der Speisen, sie für die Absorption in Stücke zerbrechend. Vayo-Dhat begreift in sechs Abtheilungen Atthaṅk'amavata, Athaok'amavata, Kućachisamavata, Koṭhthasamavata, Aṅk'amaṅk'anusarivata, Assasapassasavata, welche sechs Winde beständig im Innern des Körpers hin und herwehen.

Diese vier Dhat, d. h. die hier des weiteren behandelten Pathavi-Dhat, Apo-Dhat, Teč o-Dhat und Vayo-Dhat werden, wenn unter einem Namen zusammenbegriffen, als Maha-Bhuta-Rup bezeichnet, im Hinblick auf ihre ausgedehnten Productionen, deren Sitz sie sind.

Dann folgen die fünf Pasaťa[1]-Rup, nämlich Ćakkhu-Pasaťa,

---

1) Mit dem dem Pali entlehnten Pasada bezeichnen die Birmanen das Sensible (Sichtbare oder Fühlbare) und die Siamesen gebrauchen Pasad auch in dem Sinne des creatürlichen Schaffens. Zu der Aufzählung der sechs Thore

Sota-Pasat'a, Ghana-Pasat'a, Śivaha-Pasat'a, Kaya-Pasat'a. Die Ćakkhu-Pasata, in der Mitte des Augenringes gelegen, ist klein an Form, aber gewaltig gross, als alle Dinge im Umkreis sehend. Die Sota-Pasat'a, klein an Form, gleicht einem Antilopen-Haar. Sie liegt wie ein runder Kreis, einem Ringe ähnlich, in der Oeffnung der beiden Ohren. Sie muss gross genannt werden, da sie alle Stimmen und Geräusche vernimmt. Die Ghana-Pasat'a ist der Form nach wie ein Geishuf gestaltet und in die Mitte der Nase gestellt, wo sie sich gross beweist, als jede Art der Gerüche empfindend. Die Śivaha-Pasat'a, der Blumenkrone einer Lotus gleich, liegt in der Mitte der Zunge, gross durch die Auffassung der Mannigfaltigkeiten im Geschmacke. Die Kaya-Pasat'a durchdringt die Oberfläche des ganzen Körpers und zeigt sich darin gross, dass sie die Gefühle unterscheidet, die weichen und harten, die groben und feinen. Das vermag die Kaya-Pasat'a. Wenn sie im Alter hinfällig wird, so zeigt sich der Körper stumpf und fühllos, das ihm zukommende Naturell verlierend, und die Gelehrten haben daraus geschlossen, dass auch diese Pasat'a-Rup zu den fünf Pasat'a-Rup gehört, nach der Beschreibung, wie sie hier gegeben ist, und fügen sie als fünfte den vier übrigen zu.

Die Eigenthümlichkeit dieser vier Rupa beruht in den Aromaṇa (Arom), als Ruparomaṇa, Sattharomaṇa, Khandharomana, Rasaromana. Die Ruparomana begreift in allgemeiner Zusammenfassung die Rupa (Farben oder Formen) aller Dinge, der Formen gross und klein, grob und fein, die äusserlichen und innerlichen. Jede dieser Formen, indem sie dem Auge offenbar geworden, verwandelt sich für den Geist (Ćitr oder Gedanken) in das entsprechende Aroma [1]), und wird Ruparomaṇa genannt, nach dem Eintritte in das Auge, als die Thür

---

(Dvara khyank pa), durch welche die Sinnesempfindungen in Thätigkeit treten, fügen die Birmanen die Mano-dvara (den 19 Bavek-Pićchedata entsprechend), den Ćakku-dvara, Sota-dvara, Ghana-dvara, Sivà-dvara, Kaya-dvara hinzu. Da im Siamesischen Pa'sat oder Prasat zugleich den geschmückten Spiralthurm bezeichnet, durch welchen königliche Residenzen weithin sichtbar sind, so erklären sie oft die fünf Pasata oder Pasada (wie Auge, Ohr, Nase, Zunge und Körper) als die Paläste der entsprechenden Sinnesthätigkeit. In ihnen bilden sich die Species intelligibiles.

1) Sati-Arom bezeichnet im Siamesischen die Vernunft und Pang-Sati-Arom meint die Aufmerksamkeit auf etwas richten (feststellen). Im Birmanischen wird das Arommana des Pali zu Arun oder Arum (ausgesprochen wie „Aschon"), und die psychologischen Listen zählen sechs Aschon (Khyana pa) auf, als Rupa-Run, Sadda-Run, Ghanda-Run, Rasa-Run, Phantabpa-Run und Dhamma-Run. Im Dhamma-Run-Thara sind begriffen die 89 Ćit, 52 Ćetasik, 16 Saghumarup, 5 Phasadarup, 1 Nibpan und 1 Pañat. Letzteres erläuterte ein birmanischer Gelehrter auf folgende Weise: Zur Zeit, wo ein Laut gehört wird, ist der Viñan-Ćit in Thätigkeit. Nachher zur Zeit der anordnenden Auffassung ist das was dem Laute ähnlich im Ohre tönt, Pañat; das Gesetz (Tara oder Dhamma), welches Pañat versteht und weiss, ist Nama-Tara. Pañat tritt durch die Mano-Dvara (Seelenthür) in den Begriff ein. Das vierfache Paramatta-tara schliesst Ćit, Ćetasik, Rup und Nibpan (Nirwana) ein.

Die Sattharomana besteht in dem Laut, der sich dem Ohre kund gegeben, die Ghandharomaṇa in dem jedesmaligen Geruche, der in die Nasenöffnungen aufdringt, die Rasaromaṇa in dem in der Zunge empfundenen Geschmacke. Daraus ergiebt sich, weshalb Form (Rup) und Laut (Sieng) und Geruch (Kasin) und Geschmack (Rot), diese vier Dinge, die Visraiy (Vis'aya im Sanskrit) — Rupa genannt werden. Weiterhin kommen die zwei Arten der Bhava-Rup, nämlich Itthi-Bhava-Rup und Purisa-Bhava-Rup (Pubbho[1]) im Birmanischen). Von ihnen zeigt sich Itthi-Bhava-Rup in seiner Wesenheit (Sabhava) mit den Organen und den Zeichen des weiblichen Geschlechtes (Satri), Purisa-Bhava-Rup dagegen in seiner Wesenheit mit den Organen und Zeichen des männlichen Geschlechtes (Buruś oder Burut). Findet sich keines der beiden Geschlechter, so wird der Mensch als Hermaphrodit geboren.

Ferner die Hat'aya-Rup ruht in der Umfassung des Kromlonrüthay (Herzensgrund). Die Śivitr[2])-Rup besteht in dem Śivitr (Jivita im Sanscrit), das den Körper fröhlich gedeihen lässt, dem Wasser vergleichbar, wodurch die Nymphaeen getränkt werden. Die Ahan-Rupa begreift die Nahrungsmittel, nämlich Reis, Wasser und alle übrigen Dinge, die zum Essen und Trinken dienen. Durch alle diese Speisen muss der Körper unterhalten, Haut, Zellgewebe, Fleisch, Gefässe und Blut ernährt werden. Daher rührt der Name Ahan (Ahara oder Nahrung) in der Ahan-Rupa. Alle diese Rupa[3]) nun, über die hier gesprochen ist, finden ihr Entstehen und ihr Bestehen in dem Viñan-Ċitr, der ihnen zur Grundlage und Ursache dient. Aber Viñan, d. h. der genannte Ċitr, bringt nicht nur aus sich das Rupa-Thamr hervor, sondern auch das Nama-Thamr. Dieses Nama-Thamr erfüllt sich in den drei Khandha, als Vet'anakhandha, Sañakhandha und Sankharakhandha. Die Vet'anakhandha beruht in dem Vet'ana-Ċetasik, der aufwächst, indem er in der Vet'ana[4]) die Ver-

---

1) Der birmanische Commentator erklärt es charakterisirt durch die Zeichen und Erscheinungen des Männlichen (Purisa) in Handlungen, Thaten und Verhalten, wie Itthi-bava durch die des Weiblichen (Stihi).

2) Śivitr (Xivit oder Jivit) von der Wurzel (Dhat) Xiva (Jiva) wurde mir von einem siamesischen Abt als pen ju (lebendig sein) übersetzt. Er theilte die Jivitr-Indi in zwei Klassen, als tua rung kai oder den Körper schützend (raksa tua) und tua čai oder den Geist schützend (raksa čai). Der letztere tritt gleichzeitig mit jeder Regung der Geistesthätigkeit in Wirksamkeit und begleitet sie ebenso bei ihrem Verschwinden. Da er so in diesem ununterbrochenen Entstehen und Vergehen allen Bewegungen des Gedankens folgt, wird dieser Jivit-čai der Rasche (reoh) genannt, wogegen der Jivit-khong-rup ein länger dauernder (xanan) ist, indem er während der ganzen Zeit der körperlichen Existenz fortdauert und erst beim Tode mit dem Leben abscheidet.

3) Dazu kommen in den fünf Khandha (den Khandha nga pa nach den Birmanen) noch die obige Rupa-Khandha, die die materielle Seite des Seins vertritt, und die Viñan-Khandha, die eben auf der Grenzscheide des Subjectiven und Objectiven steht und somit den ersten Ausgangspunkt zur Lösung des nach beiden Seiten hin verschlungenen Knotens bildet.

4) Es bezeichnet was sich der Empfindung, die den Reiz absorbirt, ein-

zehrung der Aromana geniesst, der fröhlichen (ruk) und traurigen (tükkh) und der gleichgültigen (Upekkha). Indem diese dann im Körper (kaya) und den verschiedenen Ćitr verwirklicht werden, so geht daraus die Veťana-Khandha hervor. Die Saña-Khandha besteht in dem Saña-Ćetasik, der dadurch charakterisirt ist, dass er einen Gegenstand als gelb, schwarz oder roth unterscheiden lehrt, aber nur allmählig und stufenweise das Erkennen vermehrt. Diese Saña verkörpert sich in der Vorstellung (oder Ćitr)[1]) und weil dadurch eine Khandha aufgerichtet wird, so spricht man von der Saña-Khandha. Die Sañkhara[2])-Khandha wird aus den 50 Ćetasik zusammengesetzt, nachdem man Saña und Veťana abgezogen hat. Ursprünglich giebt es 52 Ćetasik, da aber die Veťana[3])-Ćetasik fortgenommen wird, um die Veťana-Khandha zu bilden und der Saña-Ćetasik für die Saña-Khandha, so bleiben 50 Ćetasik übrig, die zusammen eine Khandha formiren, nämlich die Sañkhara-Khandha.

Diese drei Khandha, die hier erörtert sind, haben ihr Entstehen und ihr Bestehen in der Viñaṇa, da dieser Ćitr ihre Grundlage und Ursache bildet. Der Herr in seiner Allwissenheit erkannte durch Nachdenken, dass Aviťťa der Stamm sei, aus dem Sañkhara fortsprosste, dass Sañkhara Viñaṇ zeugte und Viñaṇ Nama-Rup, wie es hier dargelegt worden ist.

Die Erörterung knüpft nun hier wieder an und schreitet weiter

---

drückt, und, wenn schmerzlich, wehe thut. Wie das sanskritische Védana verwenden die Birmanen Vaedana besonders zur Bezeichnung von unangenehmen Eindrücken. Nach buddhistischer Auffassung vermehrt jeder Contact mit der Aussenwelt immer aufs Neue die Leiden der Existenz.

1) Der Lokićit werden 81 gerechnet, wovon sich 60 auf die 10 Constituanten der 6 Sinne beziehen, 10 auf die Organe und deren Aeusserungen, die anderen auf den Mano und seine Verknüpfung mit körperlicher Localisirung (nach Bigandet). Meine birmanischen Autoritäten rechnen in anderer Weise. Mit Zutritt der 8 Lokuttara-Ćit zu den 54 Kamavasara-Ćit, den 15 Rupavasara-Ćit und den 12 Arupavasara-Ćit, ergiebt sich die Totalsumme von 89 Ćit, eine Zahl, die durch Herbeiziehung der 5 Dzan für die ihrer fähigen Ćit auf 121 erhöht wird. Unter Auslassung der 8 Lokkutara-Ćit, erhält man in den Rupawasara-Ćit: den Sotapati-Meg durch den ersten, zweiten, dritten, vierten, fünften Jhan, ebenso den Sagami-meg-Ćit, den Anagami-meg-Ćit und Arahatta-meg-Ćit, woraus 20 Meg-Ćit und gleichzeitig eben so viele Pol-Ćit resultiren, also 40, die zu den 81 zugefügt 121 ausmachen. Die fünf Glieder des Jhan sind Witekka, Wićara, Piti, Suka und Ekeggata (mit Ubekka), d. h. Aufmerksamkeit, Betrachtung, die in der Ausgleichung folgende Zufriedenheit, die daraus hervorgehende Freude und die unerschütterliche Ruhe des Gleichgewichts, die bis zu völliger Indifferenz fortgehen kann.

2) „Im Fortschritt der Meditation, der die Illusion der Sanri (oder Lebensdauer) überkommt, erwirbt sich das Verständniss, dass Saña keine grössere Beständigkeit hat als das Wetterleuchten, dass Sañkhara dem kraftlosen Bananenbusche gleicht, dass unsere Empfindungen Schaum sind, der auf den rollenden Wellen kräuselt, und die aus der Aussenwelt aufgenommenen Begriffe gehaltlose Spiegelbilder".

3) Post quem motum voluntas fingitur et quiescit in bono adepto, quae quidem quies vel fixio dicitur delectatio, vel si fuerit impedimentum a persecutione boni vel fuga mali, fiet in ipsa voluntate tristitia (Buridanus).

fort. Wenn Nama und Rupa nach ihrer Entstehung in das Sein gerufen sind, so treten sie ihrerseits activ schaffend auf und erzeugen eine Verschiedenheit mancher Dinge. Beim Nachdenken darüber wird es dem Verständniss klar, dass Nama und Rupa, nachdem sie entstanden und ins Werden eingetreten sind, durch ihre schöpferische Thätigkeit die sechs Ayatana hervorrufen werden, nämlich die Ćakhuayatanań, Sotayatanań, Ghanayatanań, Śivahayatanań, Kayayatanań, Manayatan, also sechs[1] zusammen. Die Ćakhuayatanań begrundet sich auf die beiden Augen rechter und linker Seite. Die beiden Augen bilden den Ort, wo sich die Ruparom manifestiren, und indem die Formen der Dinge gross und klein, grob und zart, sich dort offenbart haben und von den Augen erkannt sind, so verwandeln sie sich in die Chakhuayatanań. Die Sotayatanań wurzelt in den beiden Ohren. Dort kommen die verschiedenen Laute zur Auffassung, die durch ihr Eingehen in das Gehör, auf der linken und der rechten Seite, sich in die Sotayatanań verwandeln; die Ghanayatanań stützt sich auf die Nase, die Śivahayatanań auf die Zunge, die Kayayatanań auf den Körper, die Manayatanań auf den Zirkel des innersten Herzens, als dem Offenbarungsplatze für den Geruch, den Geschmack und die gefühlten Objecte, sowie für die Verkettung von Ursache und Wirkung, wie sie von dem Geiste erkannt werden. Und daher folgen in ihrer Reihenfolge auf einander die Namen Ghanayatanań, Śivahayatanań, Kayayatanań, Manayatanań. Die sechs Ayatana[2]) (Chaḍâyatanas) sind den Zweigen eines Baumes vergleichbar, der seine sechs Arme ausstreckt, ein stetes Asyl und Zufluchtsort für alle Arten von Vögeln, die ohne Aufhören kommen und gehen. Und dies ist das Gleichniss: Die sechs Ayatana[3]) sind

---

1) Von diesen gehören die fünf ersten zur Rupa, die letzte zur Nama. Die Birmanen theilen nämlich Cakkhuyatana, Sotayatana, Ghanayatana, Sivayatana, Kayayatana, Rupayatana, Saddayatana, Gandayatana, Rasayatana, Pautappayatana der Rupa zu, sowie Manayatana und Dhammayatana der Nama. Im Dhammayatana als Dhammadhat sind begriffen die 16 Sukhumarup, die 52 Cetasik und das eine Nibpan.

2) Le commentateur de l'Abhidharma donne du mot âyatana (place) une explication, qui, grammaticalement parlant, est fausse, mais qu'il importe de rapporter ici, pour faire comprendre ce que les Buddhistes entendent par ce terme: „C'est ce qui étend (tan-ôti) la production ou la naissance (ây-as) de l'esprit et des pensées." Les sens en effet en mettant l'esprit en rapport avec le monde extérieur, étendent et développent la connaissance, ou même l'étendent en quelque sorte lui-même dans chacune des sensations, qu'il perçoit. Les Chaḍâyatanas sont donc les six sièges des qualités sensibles ou autrement les six sens, savoir la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher et le sens interne ou Manas (Burnouf).

3) Wassiljew bemerkt, dass die Chinesen unter Âyatana (tschhu) instrumentale Erkenntniss oder Erkenntniss vermittelst des Auges, des Ohres u. s. w. verstehen. Man zählt deren zwölf. Das Dharmâjatana ist die letzte derselben, nämlich: die Vermittlung der Gegenstände, welche der Erkenntniss der Seele unterworfen sind. Hierher gehören sowol die entsprechenden, als nichtentsprechenden Aeusserungen der Seele, Vergangenes und Gegenwärtiges, das Unsichtbare und das Unzusammengesetzte.

die Offenbarungsplätze der Gestalt (Form oder Farbe), des Lautes, des Geruches, des Geschmackes, der gefühlten Gegenstände (vatthu-an-cha-samphat) und der Verkettung von Ursache und Wirkung (Hetu-Phon), wie durch den Willen (Nam-Ĉay oder das Wasser des Sinnes) begriffen. Hieraus ergiebt sich die Bedeutung. Alle die Ayatana (Sap'ayatana) bilden die Grundlagen für Phassao. Wenn die Ayatana in Existenz getreten sind, so werden sie ihrerseits aus Wirkung zur Ursache, und rufen dadurch Phassao ins Leben. Was ist nun dieses Phassao? Der Phassao-Cetasik, der durch die Berührung in den sechs Aromana characterisirt ist, fasst die Aromana alle zusammen auf, als die sechs Aromana, nämlich Form, Laut, Geruch, Geschmack, Gefühl und Verkettung von Ursache und Wirkung in geistiger Conception. Wenn der Phassao-Ĉetasik die Versammlung vorbereitet und berufen hat, so tritt er in die Mitte ein und stellt gute Ordnung her, der Ĉakkhu-Pasaťa, Sota-Pasaťa, Ghana-Pasaťa, Śivaha-Pasaťa, Kaya-Pasaťa und Haťťayyavatthu, jeder einzelnen den ihr gehörigen Platz anweisend. Diese fünf Pasaťa mit der Haťťayya-Vatthu auf der andern Seite, entsprechen der Versammlung der sechs Aromana, in Form, Laut, Geruch, Geschmack und in den übrigen, die nicht vergleichungsweise gegeben werden können. Einem Sinnbilde nach mögen sie ebenso vielen Leuten gleichgesetzt werden, die in eine Versammlung eintreten, und in diesem Gleichniss würde der Phassao-Ĉetasik dann den Festordner darstellen, dem es obliegt, alle die Mitglieder in die ihnen zukommenden Plätze zu vertheilen. Wenn dies nicht geschieht und Unordnung einreisst, so kann das Gleichniss gebraucht werden von dem Eigenthümer zweier Geisböcke, die mit einander kämpfen sollen. Der eine Bock repräsentirt die fünf Pasaťa mit Haťťayyavatthu, der andere die Aromana, als Form (Gesichtsbild), Laut, Geruch, Geschmack u. s. w. Wenn der Eigenthümer die Böcke in ihrem Anlauf richtig lenkt, so gleicht er dem Phassao-Ĉetasik, der die Aromana (mit Form beginnend) so disponirt, dass sie auf die fünf Pasaťa, als entsprechend, treffen (wie die Haťťayya-Vatthu, unter der Einkörperung des Phassao-Ĉetasik in die Vielheit der Ĉit). Sobald das Hervorgebrachte in Selbstschöpfung übergeht, tritt Veťana auf, die, wenn in ihrer Natur aufgeklärt, sich fünffach zeigt, als Śuk-Veťana, Thukkh-Veťana, Somanas-Veťana, T'omanas-Veťana, Ubekkha-Veťana. Die Suk-Veťana, wie erklärt wird, erfreut sich des Genusses der Aromana und fühlt Behaglichkeit. Das muss so verstanden werden: Wenn zu der Zeit, in welcher eine Form gesehen, eine Stimme gehört, ein Parfüm gerochen, eine Würze geschmeckt wird, Objecte durch den Contact des Gefühls aufgefasst sind, der Causalzusammenhang erkannt ist, wenn sich dann Heiterkeit zeigt, so ist die Veťana (Empfindung) eine freudige (śuk). Wenn dagegen aus dem gesehenen Bilde, aus dem gehörten Laute, aus dem gerochenen Parfüm, aus der geschmeckten Würze, aus dem gefühlten Gegenstand, aus dem begriffenen Causalzusammenhang

Traurigkeit entsteht, so nennt man dies T'ukkh-Vet'ana. Wenn übermässige Lustigkeit sich zeigt, so heisst es Somanas-Vet'ana, wenn grosse Niedergeschlagenheit und Verstimmung, T'omanas-Vet'ana. Wenn dagegen, obwol Bilder gesehen oder die andern Sinne aufgefasst haben, der Geist (Čitr) unbeeinflusst und ruhig bleibt, wenn er weder Freude noch Trauer kennt, weder Jubel noch Klage, dann waltet Ubekkha-Vet'ana vor.

Wenn Vet'ana kräftig emporgewachsen ist in dem Genusse der Aromana, so ist sie einem mächtigen Könige vergleichbar, der in dem glänzenden Palaste sich seiner Reichthümer erfreut, wenn ihm die Wünsche seines Herzens die Lust dazu angeben.

Vet'ana zeugt T'anha. Wenn Vet'ana entstanden und selbst schöpferisch geworden ist, so bringt sie als neues Product Tanha hervor, die als Begierde (Khuam Prathana) erklärt wird, mit zwei characteristischen Zeichen, nämlich 1) der Neigung zu fleischlicher Vermischung (Kilet-Kama oder Wohllust) und 2) der Neigung, Reichthümer zu erwerben (P'atsadukam oder Habsucht).

Wenn die Tanha ihrerseits Paččay wird, folgt daraus Upat'anan[1]) (Upâdâna), d. h. der Čitr, der lenkt und beobachtet im Innern der Tanha, zur Stütze der Tanha entstehend, dass sie lustiglich gedeihe.

Der Upat'an zeugt weiter die Bhavo oder Bhava in zwei Abtheilungen, als Kama-bhava und Upati-bhava. Die Kama-bhava erklärt sich als das Kusol und Akusol nebst der Saña-Četana, die gleichzeitig mit dem guten (Kusol) oder bösen (Akusol) Čitr entsteht. Die Upati-bhava zerfällt in drei Theile, nämlich Kama-bhava, Rupa-bhava und Arupa[2])-bhava. Die Kamabhava führt zu den 4 Straforten (Abai), der Menschenwelt und den 6 Sinneshimmeln (Ča kamap'ačonsavrrk), 11 zusammen. Die Rupa-bhava führt zu den Rupa-P'rohm der 16 Terrassen. Die Arupa-bhava führt zu den Arupa-P'rohm der vier Terrassen, und als Totalsumme machen die 11 Kama-bhava, die 16 Rupa-bhava und die vier Arupa-bhava, zusammen gerechnet, die Upati-bhava aus, worin also alle Wesen geboren werden.

Wenn die Bhava, zunächst als Kama-Bhava, sich transformirt im Paččei, entsteht Čati (Djâti), der Upati-Bhava entsprechend. Die Bedeutung von Čati findet sich darin, dass es der Bestimmung

---

1) Hardy bemerkt, dass the „mysterious" Upâdâna is not a desire to produce life, but a desire to enjoy life, aber es meint eben jenen characteristischen Zug des Buddhismus, der (nach einem halben Verständniss) durch die Negation des Willens die Welt vernichten sollte. So long as man is under the influence of upâdâna or attachment to sensuous objects, that attachment will necessitate the repetition of existence. Nach Goldstücker sind die Upâdâna skandhas: les bases des causes visibles, qui répondraient aux éléments invisibles des Brâhmanes, comme l'existence réelle suppose des éléments visibles. Anderswo nennt derselbe Trichnâ la *[illegible]* des Upâdâna skandhas, comme Bhava est la *[illegible]* de Djâti (s. Burnouf).

2) Kama, Rupa und Arupa bilden die Taubhava (Traloka oder die drei Welten).

nach die Natur aller Wesen ist, im Kreislauf umhergewirbelt zu werden.

Ćati verursacht als seine Wirkung Ćaramaṇa (Djarâmaraṇa). Wenn nämlich Ćati die Bestimmung des Umherwirbelns in den Existenzen (Bhava) erfüllend zum Paććei geworden ist, so lässt es aus der Ursächlichkeit das Altern, die Krankheiten und den Tod hervorgehen; damit ist der Umlauf geschlossen, und beobachtet das Verschwinden dieselbe Reihenfolge, in der das Entstehen fortgeschritten war.

Die Errettung von diesem Baum der Existenzen-Wechsel liegt erst in der Erlangung der Lokuttara[1])-Ćit, die den Eintritt in die Pfade oder Megga sichern und dadurch von den Wiedergeburten in den niederen Regionen befreien. Diese vier Stufen der Heiligung in dem über die Welt hinausschreitenden Gesetz (lokkudara oder lokuttara-dhamma) zerfallen eine jede in zwei Abtheilungen, von denen die erstere im eigentlichen Sinne die Megga oder Makkha (Pfad) genannt, die zweite dagegen die Frucht (Pholla oder Phon), zu deren Erlangung jener Pfad hinführt. So ergeben sich die Soda-Makh und Soda-Phon, Sakkit'a-Makh und Sakkit'a-Phon, Anakha-Makh und Anakha-Phon, Arahatta-Makh und Arahatta-Phon. Im letzten Abschluss tritt dann, als neuntes Glied, das Nip'p'ant'amr (Nirwana) hinzu. In den Ariya[2]), die sich zu solcher Geisteserhebung aufgeschwungen haben, müssen die vier grossen Wahrheiten zum Durchbruch gekommen sein, wie auch Buddha selbst diesen Process durchgemacht hat. Ich füge daneben noch den Anfang jenes Abrisses über den Haupt-Inhalt der buddhistischen Lehre bei, da derselbe, als von dem ersten Könige Siams (einem der besten Kenner des Pali in seinem Lande) verfasst, auch sonst Interesse besitzt, und vielleicht zum Theil als Vertheidigung seines Glaubens gegen Fremde gemeint war: Śabha'madtha. Lasst uns jetzt sehen, wie es sich mit der Religion verhält. Es muss vor

1) Das Lokuttaradharma (das Höchste in der Welt) bezeichnet die metaphysische Abstraction, die über die Welt hinaus zum (transcendentalischen) Jenseits führt.

2) Die Ariya oder Heiligen werden den Puthujjhan (Laien) gegenübergesetzt. Im Birmanischen ist folgendes die Schreibart der Ariya (-thit-yauk): Sothapattimeggatan, Sothapattiphalatan, Sakadagami-meggatan und Sakadagamiphalatan, Anagamimeggatan und Anagamiphalatan, Arahattameggatan und Arahattapalatan, Ariyameggin. Als die acht Meggiń (-thit-pa) oder Eintheilungen (Inga) der Wege (Megga) werden aufgeführt Sammaditi (Richtigkeit der Ansichten), Sammasankappao (Richtigkeit der Absichten), Sammavaća (Richtigkeit in Reden), Sammakammanta (Richtigkeit in Handlungen), Samma-ajivao (Richtigkeit im Leben), Sammavayamao (Richtigkeit im Erkennen), Sammasati (Richtigkeit im Ueberlegen), Sammasamadhi (Sammlung in der Zufriedenheit). Wassiljew erklärt Samâdhi als die Fähigkeit des durch (mystische) Uebungen regelrecht geschulten Geistes verschiedene besondere Formen erscheinen zu lassen, auf Grund der vier unbegränzten Empfindungen, der Liebe, der Barmherzigkeit, der Freude und der Entfernung von Hass gegen irgend ein lebendes Wesen, zu dessen Nutzen die Samâdhi bestimmt ist. Nippan, unabhängig von Kam, Ćit, Uduh und Ahara, bildet in Asangaradhat den Schluss der Existenzen.

Allem erklärt werden, was das Wort Religion bedeutet. Religion meint Lehre. Wessen Lehre denn? Die Lehre (die gepredigten Worte) des Herrn Phra-Phut (des heiligen Buddha). Was ist dies: der Herr Phra-Phut? Der Herr Buddha ist ein Mensch. Wenn ein Mensch, woher kam er? Er trat hervor aus den periodischen Zeiterfüllungen des Gesetzes, und er ist ein wunderbarer Mensch, hoch erhaben über Menschen und Götter (Engel), da er durch seine tugendhaften (verdienstvollen) Handlungen sich zur Wesenheit des Guten verklärt, ausgezeichnet in Werken, Worten und Gedanken. Er war aus edlem Stamme entsprossen (dem der Sakhya) in der Stadt Kapilavatthu (Kabinlaphat). Nachdem er für 29 Jahre[1]) sich des Königthums erfreut hatte, weihte er sich dem heiligen Einsiedlerleben, Schmerz und Leiden zu erdulden, die er mit unerschütterlicher Geduld für sechs Jahre ertrug. Dann als die Zeit erfüllt war, gelang es ihm, sein Ein- und Ausathmen[2]) in völliger Herrschaft zu bemeistern und seine auf einen Punct concentrirten Gedanken wurden verhindert hin- und her zu schweifen. Indem er sich Gewalt über sein Nachdenken erwarb, indem er die Athembewegungen ganz und gar in seiner Hand hatte, sie nach Belieben regierend, dann verschwand für seinen stets auf einen und denselben Punct gerichteten Geist die Kenntniss der Freude, die Kenntniss der Trauer, da er in sich das Gleichgewicht der Mitte gefunden hatte. Der so in sich selbst beruhigte Geist begann rein und glänzend die Heiligkeit auszustrahlen. Dann erwachten in ihm die Erinnerungen der mannigfachen Existenzen, die er in endlosen Wiedergeburten durchlaufen hatte, und mit einem Blicke seines himmlischen Auges den Wechsel im Geborenwerden und Sterben, in den Empfängnissen des Lebens durchschauend, beugte er sich in Demuth und Reue, um jetzt für immer mit aller Weltenlust ein Ende zu machen. Damit erlangte er die vier Sacajhana (die Verzückungen wahrer Vollkommenheit), erkannte er die vier Zustände der Heiligen (Ariya), im richtigen Urtheil Gut und Böse scheidend, und befestigte sich mit sicherem Halt in den acht Stufen der Contemplation (Makha-Phon), die dann in ihrer Reihenfolge eine nach

1) Die meisten Lebensbeschreibungen geben diese Zahl von Jahren für das Alter des Prinzen, als er aus dem Palast seines Vaters entfloh. Die hier gebrauchte Wendung im Siamesischen wird nur darauf Bezug haben, dass er als Sohn eines Königs königlicher Ehren theilhaftig war, doch finden sich auch Versionen, die Buddha schon vorher wirklich als König regieren lassen, und erst später seine Krone niederlegen, um in den Wald zu gehen, ähnlich wie Rama, der aber in dem Epos gleichfalls bei Lebzeiten seines Vaters fortzieht.

2) Stets die erste Vorschule der Mystik, bei den Sofis sowohl wie bei den Mönchen auf dem Berge Athos. Das tamulische Vivékachintámani giebt als Ansicht der Pancharatristen (gestiftet von Vasudeva), that the soul is in size a mere atom, and that it is in constant motion between the two breathing tubes which terminate at the nostrils (s. Foulkes). Die Agama's empfehlen das Zählen der Einathmungen und Ausathmungen, um die Zerstörung des Geistes zu verhindern.

der andern in seinem Geiste sich bethätigten. Mit kraftvollem Entschlusse zerstört er die Wurzel der fleischlichen Gelüste, die sich in seiner Natur angehäuft hatten und sein Geist, glänzend, heilig und rein, verlor jede Empfindung, die Empfindung des Angenehmen sowol, wie die des Widerwärtigen in Allem und für Alles. Ob liebliche Gegenstände sich ihm zeigten, ob gehässige, er kannte weder Liebe noch Hass. Obwol Ehren und Reichthümer vor ihm entfaltet wurden, Lobeserhebungen und Vergnügungen, blieb das Gefühl der Lust ihm fremd. Obwol man ihn der Ehren und Reichthümer beraubte, verhöhnte und verspottete, mit Schmach überhäufte, so kannte er doch keinen Zorn. Und da nun eine solche Geistesstimmung in ihm zur Vollendung gekommen war, so legte man ihm den heiligen Namen bei, ihn als Phra-Arahant (Arnhanta oder Rahanta im Birmanischen) bezeichnend. Und der heilige Herr (Phra-Ong) zur Selbsterkenntniss hindurchgedrungen, erkannte aus sich selbst, dass alles Tugendverdienst, das aus äusseren Werken gesammelt oder aus dem natürlichen Gange der Dinge erworben ist, flüchtig in Nichts hinschwindet, dass Bestehendes vergänglich ist (anića), dass alle Dinge, wenn nicht echt und wahr, der Zerstörung und der Vernichtung entgegeneilen, da sie den Keim unbeständiger Hinfälligkeit (anata) in ihrer Zusammensetzung tragen. Denn weder gehören die Gegenstände uns an, noch besitzen wir Macht über sie, und ebenso wenig sind wir sie selbst, sondern jedes Seiende ist in seiner Besonderheit nur das augenblickliche Produkt von Gesetzen, die entstehen und vergehen. Im Hinblick auf diese Erkenntniss[1]) wurde der heilige Herr mit dem Namen Samma-Samp'uttho belegt, da er in sich selbst das Wissen jeder Wahrheit

1) „In allen Arten der Dhjâna fühlt der die Beschaulichkeit Uebende Seligkeit oder Genuss, welche stufenweise daraus hervorgehen, mag er nun seine Vernunft in eine analytische Prüfung vertiefen oder seinen Geist auf einen Punct concentriren oder, in Gleichgültigkeit gegen Freude, in Abwesenheit aller Empfindungen versinken. In der Samâpatti wird allen möglichen Vorstellungen der Zugang verschlossen, es offenbart sich eine gränzenlose Erkenntniss, in welcher Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verschmelzen, die Verschmelzung mit dem Nichts und daraus die Production der Negation der beiden einander entgegengesetzten Absolutheiten des Seins und Nichtseins" (s. Wassiljew). Wenn die Meditation von der rohen Materie der Kasien abstrahirend, sich nur auf den Akasa concentrirt und die Gedanken beständig auf die Unendlichkeit des Raumes oder der Luft fixirt hält, so kommt schliesslich der erste Arupa-Ćit zum Durchbruch und mit dem Verschwinden des Ćit-akhan nebst den darin begründeten Beschränkungen kommen die vier Grade der Ubekkha zur Geltung, indem die Idee des Akasa ananda (des unendlichen Aether's) zur klaren Anschauung gelangt. Der so weit Emporgestiegene, als befreit von den drei Saña, wendet sich mit Ekel von allen körperlichen Formen ab, indem seine Gedanken jetzt einzig und allein im Mano ihren Sitz haben, und die Sinne weiter keinen Antheil an ihrer Hervorrufung nehmen. In that state the Sage has fallen in a condition of so perfect an abstraction, that all the accidents from the part of the elements can produce no effect on him. The action of the senses is completely suspended during all the time that lasts the contemplation. In fact this is nothing else but Thamabat (Samâpatti) or ecstasy (s. Bigandet).

fand. Als dieser unser Gott, der Herr Buddha von edler Abkunft, seinen Ruhm über die Erde verbreitete, wurde er nach seiner Familie Khodom (Gautama) genannt. Als der heilig Seiende (Phra-Ong) mit dem Weg zur Freude, dem Weg zur Trauer, mit dem Weg des allgemeinen Mitgefühls, mit dem Weg zum Nip'an vertraut geworden war, so versammelte er die Kirche der Gläubigen und begründete ihre vier Pfeiler. Nachdem er dann für 45 Jahre gewirkt hatte, löschte er seine Sinnennatur (Khandha) aus und trat in das Bori-Nip'an (Parinirvriti) ein. Wenn wir die Lebensjahre in dem Alter unseres heiligen Herrn aufzählen, nämlich das Ganze seines glanzvollen Daseins, die Zeit, während welcher er auf fürstlichem Throne sass, die Zeit, während welcher er ausharrend duldete, und die Zeit seiner Predigten bis zur Annihilation, so erhalten wir die Summe von 80 Jahren. Und dies, dieser Gott ist unser heiliger Herr. Wenn ihr in den Pagoden, vor den Bildern Buddha's und unter dem heiligen Bodhi-Baum[1]) (Mahaphot) verehrt und anbetet, tretet herzu mit zerknirschtem Sinn, in frommer Andacht, die Stelle ist geheiligt, denn dort wohnt der Geist der Kirche [der Dritte in der buddhistischen Trinität]. Dann erfüllt die vorgeschriebenen Ceremonien, werft euch zur Erde nieder und bringt eure Opfergaben dar. Das sind geeignete Mittel um Verdienst zu erwerben. Bedenkt aber wohl, dass diese Statuen Buddha's und die Pagoden Dinge sind, die den Todten angehören, und dass sie nur unsern Herrn und Gott eurem Gedächtniss zurückrufen sollen. Fahrt also fort sie zu ehren, da euch daraus Nutzen erwachsen wird. Hütet euch aber wohl, in den Buddhabildern, in den Pagoden, in den Bodhibäumen die Gottheit zu sehen. Das würden ketzerische und verwerfliche Ansichten sein, die zu vermeiden sind. Was wir unter Religion verstehen, besteht in der Lehre des Herrn P'ra-P'ut'th, die das heilige Gesetz (Dhamma oder P'ra-Thamr) genannt wird. Das heilige Gesetz mag in der Kürze auf drei[2]) Weisen eingetheilt werden, als Prijatti-thamr (Pariyatti oder das Lernen durch Studium im Pali), Pattipatti-thamr (Paṭipatti oder Pflichten im Pali) und Pattivetha-thamr (das Gesetz des geordneten Wissens), worüber das Folgende zur Erklärung dient.

Um zuerst von Pattivetha-thamr zu sprechen, so enthält dasselbe die 4 Makha, die 4 Phon mit Nip'an, also 9 im Ganzen und wird deshalb Pattivetha-thamr genannt.

---

1) Indra hat einen Ableger dieses Baumes in seinen Palastgarten gepflanzt, wie nach dem apocryphischen Evangelium der Kindheit ein Zweig des Palmbaums, der seine Früchte vor die Reisenden niederlegt, von Engeln in den Himmel getragen wird.

2) Nach Upham handelt das auf Ceylon von dem Priester Abeyeraje Pariwainaste verfasste Buch Rajaratnakare von Paryepty (the scripture of the Buddhist religion), Pretypanty (the mode of exercising the Buddhist religion) und Pretiwaide (the good *fortune*, that awaits good deeds).

Das Pattipatti[1]-thamr besteht aus Sin (Sila), Samathi (Sammadhi) und Paña (Weisheit), diesen drei. Unter Sin sind begriffen die 5 Sin, die 8 Sin und die 10 Sin nebst dem Patimokkh[2]), worin die nöthigen Mittel an die Hand gegeben werden, das Herz rein zu halten und das in den Khandhas aus Handlungen und Reden hervorbrechende Uebel zu unterdrücken. Das Samathi[3]), als die 4 Rupa-Jhana und die vier Arupa-Jhana begreifend, liefert die Hülfsmittel, um das aus den Gedanken hervorbrechende Uebel zu bemeistern. Das Gesetz befähigt durch die ihm zukommende Kraft Samathi, Buña, Makha, Phola, Nip'an zu erwerben und somit die vier Satipatan[4]) (richtige Aufmerksamkeit), die vier Sammapatan[5]) (sorgsame Verbeugung), die vier Itthibath (die Wunderkraft in der Luft zu wandeln), die fünf Insi (Indriya im Pali und Indre im Birmanischen), die fünf Phon (als Belohnungen), die sieben Potchang (inneren Fähigkeiten), die (acht) Athathangkikamakha (Wege zur heiligen Kenntniss). Und ferner besteht Paña in dem richtigen Wissen der Unterscheidungen, um zu sagen: Dies bringt Trauer,

---

1) Patibat bezeichnet die Verehrung und Anbetung (buza-pronnfhar), Pattimakjhan wird als borihun (vollkommen) erklärt. Prativritti, état relatif, pratipad, dignité, intelligence (prattipatti), vie vertueuse.

2) Das Buch Patimok oder Pratimoksha (ein priesterliches Vademecum, das aus der Vinaiya abgekürzt ist) giebt mit erläuternden Gleichnissen die 227 Gebete, die von dem geweihten Priester beobachtet werden müssen. Der in das Kloster tretende Novize verpflichtet sich in seinem Gelübde jedoch nur zu 10 Sila (Dasa-Sila). Für jeden Laien sind fünf Sila (Pancha-Sila) bindend, und Fromme halten an Festtagen, um ein Uebriges zu thun, auch die acht Sila (Ata-Sila). Wenn Bemühen und Wunsch, die Vorschriften zu beachten, sich nur in geringem Grade bemerkbar macht, so heisst es Hina-Sila, wenn in höherem, Madhyama-Sila, wenn in vollendetem, Pranita-Sila.

3) Zu keiner Zeit können die Kräfte des Geistes so mächtig sein, als wenn sie sich auf ein einziges Ziel concentriren und im Verhältniss zu der Ruhe der Heiligkeit, welche das Wesen besitzt, das diese Gedanken concentrirt, pflegen auch seine Kräfte höher zu sein. Die Beschäftigung mit dieser Concentration, die Vertiefung in dieselbe wird Samâdhi, Versenkung in die Samâdhi, genannt. Ein Buddha oder Bodhisattwa, welcher in diese Samadhi versenkt ist, bringt wunderbare Werke hervor, es giebt Nichts, was er nicht mit Hülfe eines so concentrirten Geistes zu bewirken vermöchte (s. Wassiljew). Wenn in der Extase des Dhjâna (Jhâna) der Grad der Suka erreicht ist, so tritt die Seelenruhe Samadhi ein, deren Cit schon im vorherigen Grade (Piti) Wurzel schlägt.

4) Die vier Satipatan (lae pa) sind: Kayanupassanasatipatan (über den Körper zu wachen), Cittanupassana (über die Gedanken zu wachen), Vedananupassana (vom Elend der irdischen Existenz überzeugt zu sein) und Dhammanupassana (die Religionsvorschriften streng zu beobachten).

5) Die vier Sammapatan (lae pa) sind (nach dem Birmanischen) die Folgenden: Ma-phyit-sae-so-akuso-tara-tho-ko-ma-phyit-aun-lulla-pra-khrin (vorsichtig jedes Laster vermeiden, so lange noch nichts tadelnswerthes begangen ist), Phyit-pri-so-akuso-tara-tho-ko-ma pva-ra-aun-lulla-pra-khrin (vorzubeugen, dass der Verlust nicht grösser werde, nachdem schon sündhafte Handlungen begangen sind), Ma-phyit-so-kuso-tara-tho-ko-phyit-pra-aun-lulla-pra-khrin (sich bemühen Verdienst zu erwerben, wenn es noch daran mangelt), Phyit-Pri-so-kuso-tara-tho-ko-aloun-pra-mya-aun-lulla-pra-khrin (sich bemühen, den schon vorhandenen Vorrath des Verdienstes durch tugendhafte Handlungen zu vermehren).

dies ist die Ursache, woraus Trauer entsteht, dies will Trauer abwenden, dies ist die segensreiche Fähigkeit Trauer zu vernichten. Solche Weisheit liefert die nöthigen Mittel, um die Gelüste des Fleisches zu entwurzeln, sowie jene subtilen Leidenschaften, die in dem Organismus heimlich verborgen liegen, aber durch die Weisheit aufgefunden werden müssen, um den hohen Pfad zum Nip'an zu betreten, in Ueberwindung der 5 Khandas, der 12 Ayatana, der 12 Dhatu, der 22 Insi, indem die 4 Ariyasat von der Patitcha-samutpabath befreien.

Was schliesslich Prijatti-thamr betrifft, so giebt es die Erklärungen ab für die Vorschriften der Weisheit und wird deshalb auch Boripati-thamr (das vollendete Gesetz) genannt. — Die Abhandlung geht dann weiter, das Studium der heiligen Bücher empfehlend, und die daraus erwachsenden Vortheile aufzählend. Sie beschreibt die Zeichen, wodurch die wahren und falschen Mönche unterschieden werden können, tadelt die Verirrungen der letzteren, empfiehlt aber den ersteren stets die schuldige Achtung darzubringen, als das directeste Mittel, um Verdienst zu erwerben. Angehängt findet sich ein in Versen abgefasster Ueberblick der Moralvorschriften, wie sie für die Verhältnisse des practischen Lebens anwendbar sind. Für die Beichte wird folgendes Gebet gegeben: Ich, unterthäniger Diener der ehrwürdigen Versammlung (möge steter Segen auf ihr ruhen), ich bete in Erinnerung jenes Heiligen, der, nachdem er die Gemeinschaft der Gläubigen gegründet, in's Nip'an eintrat und dort verschwand, vor lang verflossenen Zeiten. Ich blicke vertrauensvoll auf ihn, als meine Zuflucht, ebenso wie das heilige Gesetz und die heilige Priesterschaft. Ich flehe zu den heiligen Bhikkhu, mich zu segnen, mich ihren unterthänigsten Sklavenin dem Zustand eines Ubasak (Laienbruder oder Ubasika, wenn von Frauen gesprochen). Ich bekenne die drei Kostbarkeiten als meine Zuflucht immerwährend, und auch für die Gegenwart des jetzigen Lebens von dem Tage meiner Geburt bis zu dem meines Todes.

Das Pana-ca giebt die nachstehende Beschreibung über das Eingehen Buddha's. Die drei Arten des Parinibpan (son pa) sind die folgenden: Kilesa-parinibpan, Khandha-parinibpan, Dhatu-parinibpan, und solches ist ihre Natur. Auf dem Bodipallin (dem von den Buddha's bei ihrer Transfiguration unter dem heiligen Baume occupirten Thronsitz) finden die 1500 Kilesa (Leidenschaften) ihr Ende, und die Unterdrückung derselben bildet das Kilesa-Parinibpan. Als in Kusinnaron das Gesetz (Tara) der fünf Khandha zu Ende ging, folgte das Khandha-Parinibpan. Zur Zeit, wenn die 5000 Jahre der Sasana (Religion) sich erfüllen, werden sich alle die auf der Erdeninsel befindlichen Dhat (Reliquien) bei der grossen Pagode (Maha-Ćeti) zusammentreffend versammeln. Von der grossen Pagode werden sie sich nach der Pagode der königlichen Kleinodien (Rajayatanaćeti) auf der Nagadipa-Insel zur Versammlung begeben und von dort nach dem Bodhi-Pin (dem heiligen Baum). Von den auf

der Campudipa-Insel befindlichen Dhat, von den Dhat in der Naga-Priñ (Schlangenreich), Nat-Priñ (Gotteshimmeln), Bramha-Priñ (Regionen der Byamma) wird auch nicht soviel, wie etwa ein Senfsaamen übrigbleiben. Am Bodipallin wird sich ein hartes Conglomerat bilden, einem Goldklumpen ähnlich, aus dem glänzende Lichtstrahlen hervorschimmern. Die Lichtstrahlen werden die 10000 Ćakravaḷa erhellen. Alle die in den 10000 Ćakravaḷa lebenden Bramha und Nat, nah und fern, werden daraus erkennen, dass an dem Tage das Parinibpan des höchsten Herrn (Bura-Mrat-Ćva) sich erfüllt und die ausgezeichnete Religion ihr Ende erreicht hat. Von den Anago-Rahanta bis zu den Nat, indem sie das Aufhören des körperlichen Werdens nicht zu verstehen vermögen, füllt sich Alles mit Klagen und Weinen im völligen Vergehen. Dann, um diese Zeit treten die Teĉo-Dhat (die Elemente des Feuers) hervor und werden aufsteigend sich nach der Bramha-Priñ erheben. Alle mit einander zusammen auflackernd, werden sie in Zerstörung verschwinden. Indem so sämmtliche Dhat in völliger Vernichtung aufhören und enden, so tritt das Dhatu-Pari-Nibpan ein. Dieses ist nun die Erläuterung dessen, was die drei Arten des Parinibpan betrifft.

Um frei zu werden muss der Buddhist sich von dem mit der Hinfälligkeit des Seienden verbundenen Schmerz überzeugen und sich des Weges zu seiner Vernichtung klar werden, wie es ähnlich in der Vâjasaneya-Sanhitâ-Upanishad (des weissen Yajur-Veda) heisst: „Wer Beides zusammen kennt, die Erzeugung und die darin bedungene Vergänglichkeit, der überschreitet durch die Vergänglichkeit, indem er ihr Wesen kennt, den Tod und geniesst Unsterblichkeit". Von den Chaturwidha-arya-satya erkennt 1) Dukhasatya, dass das Kleben an der Existenz, die aus Geburt, Hinfälligkeit und Tod hervorgehende Trauer, Dulden trüber Leiden, Mangel an Freuden, Elend, die Organisation der fünf Khandas und Höllenqualen erzeugt; 2) Dukha-samudaya-satya, dass die drei Arten der Existenz in den Welten der Kama, Rupa und Arupa durch das Kleben an der Existenz erzeugt werden; 3) Dukha-nirodha-satya, dass nur das Betreten der zum Nirvana führenden Pfade von dem Kreislauf der Wiedergeburten befreien kann; 4) Dukha-nirodha-gamini-patipada-satya, dass nur, wenn das Kleben an der Existenz vernichtet ist, Nirvana erlangt werden kann.

In buddhistischer Psychologie ist Nirvana Asangkhara-ayatana, also ein Zustand, in welchem das Nicht-Zusammengesetzte in das Bewusstwerden und damit in das Sein übergeführt wird, in welchem also diese ganze Existenz zusammengesetzter Dinge, die durch das Irregehen der Aviĉa täuschend hervorgerufen wurde, wieder in ihre Nichtigkeit verschwindet und im hergestellten Einklang aufgehoben wird. Hiermit ist nun nicht etwa, wie man gemeint hat, die Auflösung in das Nichts gegeben, sondern, im Gegensatz zu der Maya des scheinbar Seienden, die Herstellung eigentlicher Realität, denn

für den auf der Megga Vollendeten wird das Nirvana, das im Zustande des Nicht-Zusammengesetzten lebende Bewusstsein, zum Aromana, ist also nicht nur die Auffassung, sondern auch der Gegenstand der Auffassung, die Identität des Subjectiven und Objectiven im Gesetz harmonischer Ausgleichung (Nirvana-Dharma). Die Entwicklung zum Nirvana geschieht dadurch, dass die in der Menschennatur in Folge der Vorexistenz (ohne welche Vorstufen jene nicht erreicht wäre) bereits mitgeborenen Lokuttara-ćit zur Entfaltung gelangen auf Kosten und unter Vernichtung der Loki-ćit, denn in dem über die Welt hinausführenden Lokuttara-dharma des Metaphysischen liegt ein das eigentlich Wirkliche realisirendes Jenseits gegenüber vergänglicher Schein-Existenz. Sobald der Irrthum (in Avića) die Ursächlichkeit der Existenz im Kreislauf des Werdens bedingt, tritt Sangkhara, die Welt des Zusammengesetzten (das Reich zusammengesetzter Dinge) in's Dasein, und dadurch vorbereitet, Vinyana als Effect, deren Potentia im Nama-Rupa actuell wird, und mit Nama-Rupa ist dann der aus Körperlichem und Geistigem constituirte Mensch gegeben. In ihm verbinden sich aufs Neue (oder vielmehr sind verbunden geblieben) Sangkhara und Vinyana in der Khanda der Ćetasik (von der nur aus nebensächlichen Rücksichten die anderen zwei getrennt behandelt werden) und der Khanda der Ćit, schon ist aber, in Folge der aus der primären Sündenfülle der Avića fortwuchernden Fehler, ein Theil des Seins in das Körperlich-Todte hinabgesunken, in die Rupa-khanda, die für die Erlösung hoffnungslos bis zur Regeneration in erneuernder Weltschöpfung verloren gegangen ist, so dass nun auf ihre baldige Auflösung im Khandhaparinibhan hingearbeitet werden muss, um dem Geiste im Nama-dhamma seine Befreiung zu schaffen. Diese würde freilich fruchtlos sein, wenn nicht vorher schon das Kilesaparinibhan eingetreten ist, denn ohne die vorhergegangene Vernichtung der Leidenschaften würde die Causalität im Khamma immer wieder eine auch ihnen entsprechende Existenzform, also mit Rupa-Khanda verbunden, in Schöpfung rufen. Hat dagegen das Kilesaparinibhan bereits alle Wurzeln sinnlicher Gelüste ausgerottet, so fällt mit dem Khandaparinibhan die Sangkhara, das Reich des Zusammengesetzten, in Asangkhara zurück, d. h. in seinen natürlichen Zustand der Harmonie, die ohne das Fehlgehen der Avića überhaupt nicht gestört gewesen sein würde. Die weitere Hinausschiebung des Dhatuparinibhan ist nur das Geschenk des sich für das Erlösungswerk seiner Mitmenschen opfernden Buddha, der in seinen Reliquien ein Unterpfand für das von ihm gelehrte Religionsgesetz, während der ihm bestimmten Dauer, zurückzulassen bereit war. Der Grund des ganzen Seins unserer Leiden liegt also in der Unwissenheit, der Avića, im ersten Fehlgehen, und da Jeder in eigener Brust die Quelle sündhafter Verirrungen erkennt, umfasst die buddhistische Moral, vom Menschen ausgehend, als Mittelpunkt des All, zugleich die ganze Weite desselben, seinen Anfang und

sein Ende. Der Primus motor[1] im buddhistischen System ist die Natur des Dharma, das Gesetz harmonischen Einklangs, der, wenn gestört, wieder nach Ausgleichung strebt, und die ursprüngliche Störung, durch deren Anstoss die ganze Entwicklung weiter bedingt wurde, führt in ihrer moralischen Fassung auf den Menschen, der nach dem kosmologischen Ausbau im Centrum des All's die Fäden des Anfangs und Endes in sich vereinigt. Die ganze Frage wird somit auf das subjective Gebiet hinübergeführt und findet auf diesem ihre naturgemässe, als soweit der Natur des Fragenden entsprechende Antwort.

Im Nirvana liegt die eigentlich reale Existenz des Ding-an-sich, wodurch die Schein-Existenz der Maya ausgelöscht wird, und der in das Nirvana eingegangene Buddha erhält durch seine moralischen Kräfte die Welt in ihrem Bestande, bis im Umlauf der Zeiten eine Erneuerung des Gesetzes (unter dem Bilde der Lotusblume) hervorspriesst und so aus dem Mutterschooss des Dharma ein neuer Buddha geboren wird, um auf Erden wiederum eine heilige Sangkha einzusetzen, durch deren Heilsmittel Jeder, wenn sie benutzend, die Befreiung erlangen könne.

(s. a. „Das Nirwana", Zeitschrift für Ethnologie, 1871.)

---

1) Because from the first all sentient creatures have confused the truth and embraced the false, therefore has there come into being a hidden knowledge (Alaya vijnyâna), and because of this, all the various transformations in the world without and within the senses, have been produced (s. Beale nach den chinesischen Buddhisten).

Zur Geschichte der Araber im 1. Jahrh. d. H. aus syrischen Quellen.

Von

Th. Nöldeke.

I.

Die letzten Kämpfe um den Besitz Syriens.

Auf der vordersten Seite der syrischen Handschrift des Brit. Mus. Add. 14,461 (nr. XCIV in Wright's Catalog, S. 65 f.) stehn halb verwischte Reste einer flüchtigen Hand, von der auf den ersten Blick nur einige Buchstaben lesbar sind. Man erwartet irgend eine Angabe über einen früheren Besitzer der Handschrift oder einen „Versuch der Feder", wie sich dergleichen vorne und hinten in Handschriften oft findet. Die Meisten hätten wohl bald den beschwerlichen Versuch aufgegeben, hier etwas Zusammenhängendes herauszulesen, in der Ueberzeugung, dass es sich nicht lohnen würde, Zeit und Anstrengung darauf zu verwenden. Es ist ein grosses Verdienst Wright's, dass er, noch ehe er ahnen konnte, was er hier finden würde, die sorgfältigste Untersuchung anstellte, und da gelang es ihm denn, die trotz aller Verstümmelung hochwichtigen Ueberbleibsel authentischer Nachrichten über die grossen Ereignisse der Jahre 635 und 636 zu finden, welche für die Römer den definitiven Verlust Syriens entschieden. Aus dem, was Wright damals herausgebracht und in seinem Catalog a. a. O. abgedruckt hat, ergiebt sich, dass wir hier Aufzeichnungen eines gleichzeitigen Syrers haben. Bei der gewaltigen Verwirrung der Nachrichten über die Einzelheiten der Eroberung Syriens muss eine solche neue Quelle sehr willkommen sein. Denn so beschränkt auch immerhin der Mönch gewesen sein mag, dem wir diese Bemerkungen verdanken: es ist vorauszusetzen, dass er die Reihenfolge der Ereignisse genau gekannt hat, während die letzten Quellen der arabischen Berichte, die Erzählungen der Kämpfer selbst, lange nach den Begebenheiten vorgetragen, nicht immer streng chronologisch ausfallen konnten; dazu haben denn die Aufzeichner Manches nach falschen Voraus-

setzungen gruppiert. Die griechischen Berichte, obwohl, wie de Goeje[1]) gezeigt hat, bei sorgfältiger Benutzung sehr wohl zu verwerthen, sind äusserst kurz und vielfach ungenau. Es war daher für de Goeje höchst schwierig, aus den sich widersprechenden Angaben die richtige Folge der Ereignisse herauszufinden; dass er dies im Ganzen und Grossen geleistet, muss jeder Unbefangene zugestehn. Die neue syrische Quelle bestätigt nun in glänzender Weise sein Ergebniss hinsichtlich des wichtigsten Ereignisses, der Schlacht am Jarmûk; zugleich wird das Talent Belâdhorî's, in seinen knappen Angaben die besten Quellen zu verwerthen, auf's neue documentiert. Es zeigt sich, dass Belâdhorî und de Goeje mit Recht am meisten Gewicht auf Wâqidî gelegt haben.

Bei meinem Aufenthalt in London im vorigen Herbst versuchte ich, ob ich nicht vielleicht noch ein paar Wörter mehr von jenen Notizen herausbringen könnte. Es glückte mir, neben einigen weniger bedeutsamen Wörtern ܡܚܡܕ (Z. 9) und ܡܫܡܫ (Z. 10) zu erkennen. Ich bat darauf Wright, mir zu helfen, und so haben wir denn die Entzifferung noch ein bischen weiter gefördert. Schliesslich hat nun Wright auf meine Bitte vor Kurzem das Blatt noch einmal auf's Sorgfältigste untersucht. Viel konnte er natürlich nicht mehr hinzufinden[2]), obgleich er chemische Reagentien anwandte, da die Schrift zum grossen Theil rein abgescheuert ist; doch gelang es ihm, einige bis dahin zweifelhafte Lesungen entweder sicher zu stellen oder aber entschieden als falsch zu bezeichnen. Die Lesung stellt sich nun folgendermassen dar[3]):

Auf Z. 1—7 ist kein Wort sicher lesbar.

8. … ܘܒܟܢܘܢ ܐܚܪ ܢܣܒܘ ܡܠܬܐ ܠܚܝܝܗܘܢ

9. … ܡܚܡܕ ܘܩܘ̈ܪܝܐ ܣܓܝܐܐ ܐܬܚܪܒ ܒܩܛܠܐ ܡܢ

10. … [4]) ܡܫܡܫ ܡܢܕܐ ܣܓܝܐܐ ܐܬܩܛܠܘ ܘܫܒܝܐ

11. … ܡܢ ܓܠܝܠܐ ܥܕܡܐ ܠܒܝܬ [5]) …. ܘܗܘ

12. … ܘܗܢܘܢ ܛܝܝܐ ܫܪܘ ܥܠ …

13. … ܘܚܙܝܢ ܒܟܠܕܘܟ[ܬ] . . . .

14. … ܘܚܠܐ ܘܐܠܗܐ [6]) ܘܡܫ [7]) …. ܠܗܘܢ ܘܡܫܡܫ[ܘ]

1) Mémoires d'hist. et de géogr. or. No. 3. Leyde 1864.

2) Wichtig war die Entzifferung von ܡܚܡܕ auch auf Z. 16.

3) Wo mein Text von dem in Wright's Catalog differiert, ist nur jener richtig, daher die Angabe der Varianten keinen Zweck hätte.

4) *sic* ohne diacrit. Punct.

5) Lücke von ungefähr 4 Buchstaben.

6) Ev. ܘܡܫ oder auch bloss ܘܫ, wenn nämlich das Häkchen rechts am ܫ ein bischen gross gerathen ist.

7) Lücke von 5—6 Buchstaben.

15. ܘ[.]ܐ ܠܒܪ̈ܬ ܐܠܐ(1) ܩܘܩܝܐ(2) ...... ܗܕܝܢ(3) ܒܚܝܐ

16. . ܡܢ ܛܝܝ̈ܐ ܣܓܝ ܘܢܦܩ ܐܢܫ ܪܗܘܡܝܐ

17. .... ܘܒܚܡܫܐ

18. ...ܒܝܘܡ ܪܗܘܡܝܐ ܡܢ ܛܝܝܐ ܕܡܣܩܡܣܘ

19. ...ܣܓܝܐܐ ܐܝܟ ܐܠܦܐ ܒܚܡܫܐ ܘܒܬܫܥܣܪܐ

20. [ܒܝܪ]ܚܐ ܐܒ ܘ.(4) ܪܗܘܡܝܐ ܒܚܡܫܐ ܕܟܢܘܢ ܒܬ[ܫܥܣܪ]ܐ

21. [ܘܐܬ]ܟܢܫ ܡܥܠܝ ܐܦܝܩܘܣ ܛܝܝܐ

22. ... ܪܗܘܡܝܐ ܡܢܗܘܢ ܣܓܝܐܐ ܐܠ[ܦ]ܐ [ܡܢ]

23. (5) [ܘ]ܗܘܘ [ܐ]ܝܟ ܐܠܦ ܘܫܬܝܢ ...

24. ... ܒܫܢܬ ܬܫܥܡܐ ܘܐ[ܪ]ܒܥܝܢ ܘܚܡܫܐ

Z. 25—28 sind hoffnungslos. Einzeine lesbare Buchstabengruppen und Wörter wie ܗܘܐ ܘܢ (25.); ܒܥܠܡܐ (27.) bringen uns nicht weiter. Dagegen ist der Schluss lesbar

29. ܐܠܦܝܢ . (6) ܚܘܝܡ ܡܢܗܘܢ ܪܗܘܡܝ[ܐ]

Die Anzahl der fehlenden Buchstaben lässt sich wegen der Ungleichmässigkeit der Schrift nicht genau bestimmen. Die eingeklammerten Buchstaben sind Ergänzungen, die ich für sicher halte. Ich übersetze:

8. „Und im Kânôn II gingen einen Vertrag ein, der ihnen das Leben garantierte,
9. [die Bewohner von (7)] Ḥims, und viele Dörfer wurden durch Gemetzel verwüstet (8))
10. [von den Anhängern] Muhammed's, und viel Volk ward getödtet, und Gefangene
11. [wurden weggeführt] (aus dem ganzen Lande) von Galiläa an bis nach Beth.... (9)) . . .
12. . . . Und sie, die Araber, lagerten sich neben [Damascus] (10)) . . .

1) Oder ܩܘܩ.ܝܐ (ohne diacrit. Punct); es fehlt ein Buchstabe.
2) Lücke von 3—4 Buchstaben.
3) sic ohne diacrit. Punkte.
4) ܪܗܘܡܝܐ von erster Hand über der Linie nachgetragen.
5) Das Wort nicht ganz sicher.
6) Nicht sicher.
7) Wahrscheinlich zu ergänzen ܒܢܝ.
8) Natürlich = ܐܬܚܪܒ; so auch ܢܦܩ, ܒܝܘܡ für ܢܦܩܘ, ܒܝܘܡܐ u. s. w., wie dergleichen selbst in guten alten Handschriften nicht selten ist.
9) ܒܝܬ ܢܗܪܝܢ „Mesopotamien“?
10) Diese Ergänzung ist mir sehr wahrscheinlich. ܛܝܝܐ, wie hier immer geschrieben wird, ist nicht etwa der Plural, sondern das ܝ ist müssig, wie in

13. . . . und wurden gesehen (?) überall . . . .
14. . . .? . . und brachten und . . . . ihnen. Und am
15. x und zwanzigsten Ijâr ging der Sakellarius [1]) aus, [während sie] Vieh raubten [2])
16. aus der Gegend von Hims, und die Römer verfolgten sie
17. . . . . Und am zehnten
18. [Âbh?] flohen die Römer von Damascus weg
19. . . . Viele, etwa 10,000. Und im anderen
20. Jahre kamen die Römer. Am 20. Âbh im Jahre
21. 947 sammelten sich in Gâbhithâ [die Heere] [3])
22. der Römer, und getödtet wurde viel Volk [von]
23. den Römern, etwa 50,000 Mann
24. . . . im Jahre 94(7?)

— — — — — — —

— — — — — — —

ult.: . . . aufgehn liess . . . freuten sich (?), und die Römer waren bekümmert.

* * *

Das Wichtigste ist hier, wie man sofort sieht, die Datierung der Schlacht beim Jarmûk am 20. Âbh 947 Sel. = 20. Aug. 636 n. Chr. = 12. Ragab 15 d. H. Beládhorî's Ansetzung der Schlacht auf den Ragab 15, welche de Goeje adoptiert hat, wird also hier noch genauer bestimmt. Denn dass die Schlacht bei Gâbhithâ mit der am Jarmûk identisch ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Es handelt sich ja hier bei dem Syrer um eine Entscheidungsschlacht, in der 50,000 Römer umkamen; das kann nur die Schlacht sein, in welcher nach den Arabern 70,000 Römer gefallen sind [4]). Auch ist in jener Gegend (im Westen des Haurân) weiter kein grosser Zusammenstoss gewesen als der am Jarmûk. Nun sagt auch Theophanes p. 510 (ed. Bonn) gradezu *πτῶσις τοῦ Ῥωμαϊκοῦ στρατοῦ ἡ κατὰ τὸ Γαβιθᾶ λέγω καὶ Ἱερμουχάν.* Gâbhithâ liegt allerdings in einer gewissen Entfernung vom Jarmûk, und man kann diese Schwierigkeit nicht dadurch beseitigen, dass man etwa annimmt, es handelte sich hier um einen andern der wochenlangen Kämpfe in dieser Gegend — nach Theophanes begann die Schlacht

---

ܐܒ = ܐܒ „August" und ähnlichen Schreibweisen, die sich hie und da finden; sprich ܐܒ.

1) Ich ergänze den einen fehlenden Buchstaben als ܠ also ܣܩܠܠܪܐ. Der Σακελλάριος, سقلار bei den Arabern, wird von Barh. Chron. 105 ܣܩܠܠܪܝܣ geschrieben.

2) ܥܩܪܘ incorrect für ܥܩܪܘܗ wie unten ܫܒܘ.

3) Ich ergänze etwa ܡܫܪܝܬܐ.

4) Barh. Chron. 106 nennt 40,000.

am Dienstag dem 23. Juli [1]), und so spricht auch Ibn Qutaiba 146 von „einem der Schlachttage des Jarmûk" — denn der Syrer meint unverkennbar den letzten Entscheidungstag, dessen Localität an den Schluchten des Jarmûk nach den genauen Angaben der Araber und Seetzen's Entdeckungen feststeht [2]). Aber Gâbhîthâ (arab. الجابية, noch heute Ǵâbie) war ein bekannter Ort, der auch als Aufenthalt der Ghassâniden gefeiert war; hier lagerte sich Abû 'Obaida (Tab. I, 114) und verweilte 'Omar längere Zeit, um die Verhältnisse Syriens zu ordnen [3]). Die Benennung einer grossen Schlacht nach dem nächsten grösseren Ort hat ja auch sonst Beispiele.

Müssen wir nun die Worte ܠܫܢܬܐ ܕܒܬܪܗ in gewöhnlicher Weise nehmen als „im folgenden Jahre", so wird alles Vorhergehende in das Jahr 946 Sel. = 635 n. Chr. verlegt. Allerdings ist mir der Gedanke gekommen, ob nicht vielleicht zu übersetzen wäre „gegen die Wende des Jahres hin" d. h. gegen Ende des Jahres; am 1. Oct. oder, wenn der Schreiber ein Melchit war, schon am 1. Sept. begann ja das neue Jahr. Aber das bei einfachen Zeitangaben nicht seltne ܠ wäre hier in der Bedeutung „gegen hin" sehr bedenklich; auch spricht die ausdrückliche Angabe der Jahreszahl dafür, dass es sich um ein anderes Jahr handelt. Die Ansetzung des Ereignisses von Z. 8—19 in's Jahr 635 n. Chr. stimmt übrigens auch mehrfach zu sonst Bekanntem.

Zunächst erfahren wir also, dass die Bewohner von Emesa schon im Januar 635 einen Vertrag mit den Arabern gemacht. Es ist dies die vorläufige Unterwerfung Belâdhori 131, welche nach Wâqidî der Einnahme von Damascus voranging (eb. 130). Dies bestätigt unser Bericht, nach welchem, wenn ich Z. 12 mit Recht „Damascus" ergänze, jener Vertrag sogar noch vor dem Beginn der eigentlichen Belagerung von Damascus fällt; im Uebrigen fügen sich die von Wâqidî angegebnen Modalitäten sehr gut zu dem, was unsere Quelle hat. Auch dass die Araber damals die Stadt Emesa selbst noch nicht besetzten, stimmt gut zu den Worten des Syrers. Die Winterkälte während der Belagerung von Emesa (de Goeje 82) könnte auf diese erste, wie wir sehen, im Januar geschehene Unterwerfung der Stadt gehn.

In Z. 12 haben wir, wenn die Ergänzung richtig, den Anfang der Belagerung von Damascus; er fiele nach der Reihenfolge der

1) Wochen- und Monatstag stimmen, wenn man mit Belâdhori und dem Syrer das Jahr 636 n. Chr. ansetzt. Bei Theophanes ist in diesen Partien, wie ich von Gutschmid erfahre, durchgehends ein Fehler von 2 Jahren; wenn man diesen berücksichtigt, stimmt auch das Jahr des Theophanes. Die Lesart Λώου (August) bei Anastasius, dem Excerptor des Theoph., ist zu verwerfen.

2) S. de Goeje 96 ff.

3) S. de Goeje 111; auch Theophanes p. 517 spricht davon, freilich zur unrichtigen Zeit. Ueber Gâbhîthâ denke ich nächstens noch einiges Weitere zu geben.

Erzählung zwischen Januar und Mai 635. Dies stimmt genau zu der Angabe, dass die Belagerung am 16. Moharram 14 begonnen habe (Bel. 120) d. i. am 12. März 635. Im Ragab desselben Jahres ward die Stadt übergeben (Wâqidi bei Bel. 123)[1]. Unsere Quelle berichtet, dass die Römer von Damascus weg geflohen seien, es handelt sich also wohl um die Flucht einer kaiserlichen Besatzung, von der die Araber nicht sprechen. Der Fall der Stadt, welcher nach dieser Flucht unvermeidlich geworden sein mochte, wird ein bischen später Statt gefunden haben. Da der Ragab 14 am 21. Aug. 635 beginnt, so darf man daher den 10ten wohl als 10. August ergänzen, ev. als 10. September (Tišrîn). Alles dies passt, wie man sieht, vortrefflich zu Wâqidi's Angaben.

Sehr auffallend erscheint es aber, dass das letzte grosse Aufgebot der Römer unter dem Sakellarios (und Bahân) schon mehr als ein Jahr vor der Entscheidungsschlacht zusammengebracht sein und die Araber aus der Gegend von Emesa vertrieben haben soll. Man musste nach dem, was man bis jetzt wusste, glauben, dass dies erst kurz vor der Schlacht im Jahre 15 (636) geschehen. Mit dem Syrer stimmt aber Theophanes überein, der die kaiserlichen Feldherrn schon im Jahre vor der Schlacht nach Emesa[2] kommen und die Araber unter grossen Verlusten für diese von dort vertreiben lässt. Wir nehmen also an, dass die Römer sich im Jahre 635 zwar in der Gegend von Emesa und in anderen Theilen Syriens festsetzten, dass sie es aber nicht einmal unternahmen, die Belagerung von Damascus zu vereiteln, und dass sie erst im folgenden Jahr nach Vollendung ihrer Rüstungen den Hauptfeldzug eröffneten. Zusammengehalten mit dem, was wir sonst von der römischen Kriegführung in diesen Jahren wissen, ist ein solches Verfahren auch gar nicht auffallend. Die persischen Kriege hatten das Reich so erschöpft, dass selbst ein so tüchtiger Mann, wie Heraclius ohne Zweifel war, nur langsam eine Kriegsmacht zusammenbringen konnte, welche den Schaaren der Muslime gewachsen schien; dass sie es doch nicht war, zeigte der Ausgang. Dazu mag der Zwiespalt der Anführer, von dem uns Theophanes berichtet, schon vorher lähmend gewirkt haben.

Was unser Syrer noch über das Morden und Wegschleppen von Einwohnern berichtet, ist selbstverständlich, auch wenn es nicht durch das gelegentliche قتل وسبى der arabischen Historiker bestätigt würde.

Die Ausbeute aus diesen Aufzeichnungen wäre ohne Zweifel nicht bloss in einigen Puncten noch sicherer, sondern auch mehrfach reicher, wenn sie nicht so sehr verstümmelt wären. Dankbar müssen wir es aber doch anerkennen, dass uns überhaupt so Viel erhalten ist und dass wir an einigen Eigennamen und Zahlen einen

1) Nach Barh., Chron. arab. 178 dauerte die Belagerung 7 Monate.
2) Die Lesart „Edessa" verdient natürlich keine Beachtung.

sichern Halt haben; besonders dass uns die eine Zahl ܘܐܪܒܥܝܢ vollkommen die Ergänzung der Jahreszahl 947 sichert.

Vielleicht gelingt es übrigens Anderen, durch passende Ergänzungen und richtige Deutung der von mir nicht erklärten syrischen Wörter noch weitere Thatsachen festzustellen; von grossem Belang dürften dieselben aber kaum sein.

II.

Bruchstücke einer syrischen Chronik über die Zeit des Moʿâwija.

Der Cod. Add. 17,121 des Brit. Mus. (Wright's Catal. S. 1041ᵃ) enthält die Bruchstücke einer Chronik, deren letzter Theil, wenn erhalten, als eine wichtige Quelle zur Geschichte der Araber in den ersten Jahrhunderten d. H. zu betrachten wäre. Leider sind von diesem aber nur noch 2 Blätter vorhanden, während die früheren Theile, von denen etwas mehr da ist, keinen besonderen Werth haben, wenn mich wenigstens nicht eine, allerdings nur flüchtige, Durchsicht getäuscht hat. Die Fragmente stellen uns eine Chronik dar, welche mehr einer byzantinischen als einer arabischen gleicht und welche ihrem literarischen Werthe nach nicht über, aber auch kaum unter die des Theophanes zu stellen wäre. Es ist ein loses Gefüge, welches hin und wieder noch durch nachträgliche Randbemerkungen erweitert sein mag. So sieht z. B. die mitten in die politische Geschichte gestellte und auf das folgende Jahr weisende Notiz über einen Nachtfrost wie ein späterer Zusatz aus.

Der Compilator ist ziemlich alt, denn die Handschrift ist nach Wright's Urtheil aus dem 8. oder 9. Jahrh., und zwischen ihr und jenem müssen schon einige Abschriften liegen, da der Text durch die Copisten stellenweise ziemlich gelitten hat. Einige Fehler mag allerdings schon der Verfasser aus seinen Quellen übernommen haben. Diese Quellen waren vermuthlich alle syrisch, vielleicht aber zum Theil auch griechisch; arabische waren kaum darunter.

Der Verfasser lebte wahrscheinlich in **Palästina**, das er vorzugsweise im Auge hat. Dazu stimmt, dass er ein **Maronit** war. Denn die Art, wie er „die Anhänger des h. Maron" (ܐܝܠܝܢ ܕܒܝܬ ܡܪܘܢ[1]) den mit grosser Missgunst behandelten Jacobiten gegenüberstellt, zeigt, dass er sich zu jenen hält. Natürlich ist mit der Existenz der Maroniten d. h. der Monotheleten in jener Zeit noch nicht bewiesen, dass damals auch schon die Christen im Libanon zu ihnen gehörten[2]), was an sich immerhin möglich ist. Der Monotheletismus,

1) S. Barh. Hist. eccl. I, 274 und Eutychius *passim*.

2) Die Identität der Maroniten des Libanon mit den *Μαρδαῗται* der Byzantiner, welche bei den Arabern جراجمة heissen, steht noch durchaus nicht fest.

der wie manche andere gutgemeinte Unionsversuche nur die Wirkung hatte, eine neue Secte hervorzurufen, ward ja damals von Byzanz officiell auf's Stärkste begünstigt und mochte in Syrien und Palästina viele Anhänger zählen. — Vorauszusetzen ist ferner, dass der Verfasser ein Mönch war.

Die erhaltenen Nachrichten der Chronik zerfallen in verschiedene Classen. Zunächst betrachten wir die Angaben über elementare Unglücksfälle, wie solche in Localchroniken sorgfältig verzeichnet zu werden pflegen. Es sind dies ein Erdbeben in Palästina an einem Freitag im Juni 970 Sel. (659), ein andres (in Syrien) am Sonntag den 9. Juni desselben Jahres, ein drittes, etwas ausführlicher beschriebenes, im Jahr 971 ($65^9/_{60}$)[1]) und endlich ein den Trauben verderblicher Nachtfrost Mittwoch den 13. April 971 (660) (?). Wo hier Wochen- und Monatstag angegeben wird, stimmen sie zusammen. Der 9. Juni 659 ist wirklich ein Sonntag[2]). Der 13. April 661 ist allerdings ein Dienstag, aber wir dürfen wohl annehmen, dass der ursprüngliche Aufzeichner die Nacht von Dienstag auf Mittwoch in Bezug auf das Datum noch zum vorigen Tage gerechnet hat; oder aber — und das ist wahrscheinlicher — die eingeschobne Nachricht gehört noch ein Jahr später: der 13. April 662 ist allerdings ein Mittwoch. Für das Erdbeben im Juni 659 haben wir noch eine andere Autorität. Theophanes hat a/o 6150 ein Erdbeben, welches Palästina und Syrien verheerte im Däsius (Juni) der 2. Indiction. Das Jahr 6150 Mundi nach Alexandrinischer Rechnung wäre freilich = $65^7/_8$ und entspräche der 1. Indiction; aber man weiss, dass bei diesen Schriftstellern die Indictionszahlen, nach denen im gemeinen Leben allein gezählt ward, mehr gelten als die nachträglich auf gelehrtem Wege berechneten nach einer grossen Aera. Der Juli des vom Syrer genannten Jahres 970 (659) fällt aber wirklich in die 2. Indiction, und Theophanes giebt uns also selbst das Mittel an die Hand, ihn zu corrigieren. Dass das Erdbeben in verschiedenen Gegenden an zwei verschiedenen Tagen desselben Monats auftrat, hat nichts Auffallendes.

Ist unser Autor hier also gut berathen, so darf man wohl annehmen, dass er auch das zeitlich in Zusammenhang mit dem Erdbeben gebrachte Ereigniss, die Disputation zwischen Maroniten und Jacobiten, an der richtigen Stelle aufgeführt hat. Allerdings fiel diese dann, gegen die sonstige Rechnung des Verfassers, noch in die Zeit vor Moʿâwija's Anerkennung als Chalif, denn der Juni 659 entspricht dem Moḥarram/Ṣafar 39 d. H., also einer Zeit, in der ʿAlî noch lebte. Aber warum sollte sich Moʿâwija nicht schon vorher um einen Streit bekümmert haben, der seine zahlreichen christ-

1) Der Jahresanfang ist hier immer der des byzantinischen Indictionsjahres, der 1. Sept., nicht der 1. Oct., wie bei den Jacobiten und sonstigen Syrern.

2) Bei allen diesen Synchronismen verlasse ich mich auf Wüstenfeld's Tafeln.

lichen Unterthanen nicht wenig aufregte? Dass er ihn dann als eine Geldquelle benutzte, passt recht wohl zu seiner damaligen, immer noch nicht gesicherten Stellung. Unser Urtheil über diese Benutzung des Streites wird übrigens gelinder ausfallen, wenn wir uns vergegenwärtigen, welch elende Rolle die christlichen Parteien hier spielen. Durch die zwar schwere, aber im Ganzen gerechte und unparteiische arabische Herrschaft in die Lage gekommen, sich jede für sich ungestört zu entwickeln, wissen diese Secten nichts Besseres zu thun, als sich vor dem in Religionssachen äusserst kühlen, an Verstand ihnen allen bei Weitem überlegenen ungläubigen Herrscher zu prostituieren. Ganz naiv klingt der Bericht, als wäre es eigentlich die angeborene Pflicht der Jacobiten, sich von den Rechtgläubigen verfolgen zu lassen, eine Pflicht, der sie sich in schnöder Weise entzogen hätten. Man beachte übrigens, dass der Verfasser den Jacobiten wohl Bischöfe zuerkennt, aber nicht einen wirklichen Patriarchen. Der hier genannte **Theodore** ist der Patriarch selbst (Barh. Hist. eccl. I, 279 f.). **Sâbocht** ist wahrscheinlich der ziemlich bekannte Bischof von Qinnesrîn, dessen Blüthe Barh. in das vorige Patriarchat setzt (631—649, l. c. 276), dessen Schüler der Patriarch Athanasius war (684—687, l. c. 287).

Die übrigen Nachrichten sind politisch. Hier sind die angegebenen Thatsachen zu unterscheiden von der Datierung. Jene sind durchgehends zuverlässig, diese zum grossen Theil falsch. Man sieht, dass die Nachrichten nicht von vorn herein in einem solchen Zusammenhang und nach der vom Verfasser befolgten Chronologie überliefert waren. Ganz Aehnliches finden wir ja im Theophanes.

Schon in den Regierungsjahren des Kaisers Constans ist eine Differenz zwischen Theophanes und dem Syrer. Nach jenem ist 6150 Mundi (= 969 Sel. = 65⁷/₈ n. Chr.) das 17. Jahr des Constans, nach dem Syrer erst 970 Sel. Hier wird doch wohl Theophanes Recht haben; doch überlasse ich das den Kennern der byzantinischen Geschichte zur Entscheidung. Da der Syrer ferner 975 Sel. als 7. Jahr des Moʿâwija rechnet, so muss er 969 (65⁷/₈) als dessen erstes Jahr annehmen; das wäre das Jahr vom Rabîʿ I, 37—Rabîʿ I, 38 d. H. Da in dies Jahr der bekannte Schiedsspruch fällt (Ramaḍân 37[1]) = Febr. 658 n. Chr. oder 969 Sel.), so wäre allerdings möglich, dass diese Rechnung einen guten Grund hätte[2]). Vielleicht ist grade durch eine Verwechselung dieser Berechnung mit der anderen, welche Moʿâwija's Regierungsjahre von ʿAlî's Tod oder Ḥasan's Verzicht an zählt, die seltsame Verschiebung der beiden letzten Ereignisse in unserer Chronik entstanden. ʿAlî's Tod wird hier nämlich in's Jahr 969 Sel. gesetzt, welches als erstes Regierungsjahr Moʿâwija's angenommen war. Da jener Sonntag

1) Ibn Athîr III, 267.

2) Die syrischen Truppen begrüssten den Moʿâwija nach dem Schiedsspruch als Chalifen s. Ibn Athîr III, 279, vgl. eb. 338.

den 17. Ramaḍân 40 = 24. Jan. 661 (972 Sel.) starb[1]), so ist hier ein Fehler von 3 Jahren[2]). Ḥasan wird in der Chronik nicht berücksichtigt. Der Zug nach Kûfa (wofür der Syrer das ältere, ganz nahe dabei gelegene Ḥîra setzt, welches durch Kûfa's Aufblühen zu Grunde ging) ist historisch. — Ueber die Ermordung eines Ḥudhaifa kann ich keine Aufklärung finden.

Nun ist aber die Frage, wie es sich mit dem Reichstag in Jerusalem verhalten mag. Dass dem Mo'âwija in Jerusalem gehuldigt ist, erwähnen auch Ibn Athîr III, 338; Mas'ûdi V, 14. Das kann nicht bloss bedeuten, dass die Garnison in Jerusalem den Huldigungseid geleistet hätte; denn es wäre keine Veranlassung, grade diese Stadt, welche ihm schon lange unterthan war, besonders hervorzuheben. Es muss hier also ein feierlicher Act Statt gefunden haben, und wir dürfen den Bericht des Syrers als eine schätzenswerthe Bereicherung unsrer Kenntniss dieser Zeit ansehen. Dass Mo'âwija den christlichen Heiligthümern seine Ehrfurcht erwies, stimmt ganz zu seiner sonstigen Art. Höchst wahrscheinlich hat aber der Syrer zwei verschiedene Berichte über dies Ereigniss zusammengestellt, denn es ist nicht wohl möglich, die Versammlung im Juli von der nicht nach dem Monat datierten zu trennen. Das Ereigniss soll also im Juli geschehen sein. Im Juli 660 (Ṣafar/Rabî' I 40) lebte aber 'Alî noch. Ibn Athîr setzt diese Huldigung in's Jahr 40, aber nach 'Alî's Ermordung. Mas'ûdi V, 14 nennt den Śauwâl 41, aber das ist wohl ein Schreibfehler für 40, denn Śauwâl 40 ist der Monat, welcher unmittelbar auf den folgt, in welchem 'Alî starb. Dann fiele jedoch das Ereigniss, gegen die Angabe des Syrers, in den Winter. Nun ist es aber doch wohl wahrscheinlicher, dass die Araber die Huldigung mit Unrecht gleich nach dem Tod des Gegners angesetzt haben, als dass der Syrer, welcher hier so genaue Angaben hat, sich geirrt hätte. Wir müssen also am Ende doch wohl annehmen, dass Mo'âwija's Macht schon ein halbes Jahr vor 'Alî's Tode so gestiegen war, dass er ein allgemeines Huldigungsfest halten konnte. Keinen besonderen Werth lege ich übrigens für die Datierung auf die Verknüpfung mit dem Erdbeben; denn diese gilt nur von der ersten Nachricht über den Reichstag, welche kein Datum hat, nicht von der zweiten, welche den Monat nennt.

Eine sehr interessante Nachricht, welche meines Wissens noch unbekannt, ist die über den Versuch Mo'âwija's, Münzen eignen Gepräges zu schlagen, welcher Versuch an dem in Geldsachen zu conservativen Sinn der Unterthanen scheiterte.

---

1) Vrgl. Ibn Athîr III, 325 u. s. w. mit Mas'ûdi IV, 433. Wenn bei Abulf. I, 338; Barh., Chron. arab. 191; Elmacin 42 *Freitag der 17. Ram.* steht, so ist das eine Vermischung des Tages, an welchem er den tödlichen Stich erhielt (Freitag den 15.) mit dem Todestag (Sonntag den 17.).

2) Elmacin setzt 'Alî's Tod ein Jahr zu früh, Theophanes zwei Jahr.

Was sonst von diesem Chalifen berichtet wird, ist schon bekannt. Man beachte übrigens, dass der Verfasser denselben günstig zu beurtheilen scheint.

Die Ermordung des Theodosius durch seinen Bruder, den Kaiser Constans, fällt bei dem Syrer in dasselbe Jahr wie bei Theophanes (6151 M. = 970 Sel. = $65^8/_9$ n. Chr.), nur dass nach dem Gesagten jener dies Jahr als 18. des Constans zählt, dieser als 17.

Neu ist, so viel ich sehe, die Nachricht vom Zuge des Kaisers gegen die nördlichen Barbaren.

Das zweite Bruchstück, zwischen welchem und dem ersten etwa 2 Blätter fehlen, beschäftigt sich ausschliesslich mit dem grossen Kriege der Araber gegen die Griechen zur Zeit Moʿâwija's, in welchem jene zwar den Hauptzweck, die Eroberung Constantinopels, nicht erreichten, wohl aber das römische Reich an den Rand des Abgrunds brachten. Wir haben von diesem Kriege bekanntlich nur höchst dürftige Nachrichten. Die noch für die Jahre kurz vorher so ergiebigen Berichte der Araber werden hier ganz einsilbig; die griechische Geschichtschreibung, welche bis in den Anfang des 7. Jahrh.'s durch ausführliche und sorgsame Werke repräsentiert ist, die bei allen Mängeln als Nachfolger der classischen Historiker anzusehen sind, wird ja von da für längere Zeit überhaupt zur blossen Mönchschronik. Unter diesen Umständen ist es immerhin erfreulich, dass uns unser Syrer einige neue Nachrichten über diese Feldzüge giebt.

Wir betrachten zunächst den an zweiter Stelle erzählten Zug des „Sohnes Châlid's" d. i. des ʿAbd-arraḥmân b. Châlid b. Alwalîd. Wir sehen hier, wie derselbe quer durch Kleinasien zieht und bald mit, bald ohne Erfolg die römischen Festungen angreift. Leider ist es mir nicht gelungen, alle geographischen Namen zu identificieren. Sicher sind Amorium, Pessinus und Smyrna (ܙܡܝܪܢܐ nach der beliebten Schreibung *Ζμύρνη*), ich denke auch Pergamus. Wenn ܟܝܘܣ, wie doch höchst wahrscheinlich, Chios ist, so darf man vielleicht annehmen, dass das Unternehmen gegen diese Insel nicht direct von ʿAbd-arraḥmân geleitet ward, sondern von Busr b. Abî Arṭâh, welcher zur See befehligte [1]). Was der See ܐܡܣܘܣ ist, weiss ich nicht [2]). Die Nachrichten über das Unternehmen gegen diesen See, so wie die über die Belagerung von ܣܝܠܘܣ (das heutige Sille bei Iconium?), beide mit unverkennbarer Parteinahme für die Römer geschrieben, sind jedenfalls zu beachten.

---

1) Ibn Athîr III, 368; Abulm. I, 141.

2) Darauf, dass es heisst, die Araber hätten sie wieder einen Versuch gegen diesen See gemacht, darf man nicht Viel geben. Das war ursprünglich vielleicht 20 Jahre nach der Expedition geschrieben, und die Späteren könnten es immerhin ohne Nachdenken wiederholt haben, wenn es auch vielleicht inzwischen nicht mehr wahr gewesen sein sollte.

Der Syrer legt den Feldzug in's Jahr 975 Sel. = $66^{3}/_{4}$ n. Chr. = $4^{3}/_{4}$ d. H. Damit stimmt genau Theophanes, welcher die Expedition des Ἀβδεραχμαν τοῦ Χαλέδου a/o 6156 M. = $66^{3}/_{4}$ n. Chr. hat. Wenn derselbe nun die Einnahme von Amorium 3 Jahre später in einen ganz anderen Feldzug setzt, so hat er da entweder eine Verwechslung begangen, oder aber die Festung (deren strategische Bedeutung durch das Hineinlegen einer Besatzung beglaubigt wird) ist innerhalb weniger Jahre zweimal genommen und wiedergewonnen, was zwar nicht sehr wahrscheinlich, aber doch recht möglich ist. Die Araber setzen den Feldzug 'Abd-arrahmân's in's Jahr 44 d. H. [1]). Dieses Jahr beginnt im April 664 und deckt sich noch für seine erste Hälfte mit 975 Sel. Da der Feldherr nach den Arabern auf römischem Gebiet überwinterte, so stimmt die Zeit ganz; es ist der Winter $66^{4}/_{5}$, der noch in's Jahr 44 d. H. fällt. Natürlich wird er dann auch noch den folgenden Sommer im feindlichen Lande geblieben sein; was er da gethan, erzählte vielleicht die verlorene Fortsetzung des syrischen Bruchstucks. Ibn Athîr III, 378 lässt den 'Abd-arrahmân sogar erst a/o 46 (beg. März 666) nach Ḥimṣ zurückkommen; er soll dann gleich darauf gestorben sein (eb.). Abulf. 1, 307 setzt seinen Tod schon in's Jahr 45. Dass Ḥimṣ der Ort war, wo er commandierte, weiss auch der Syrer.

Ferner erzählt dieser uns nun noch von der Belagerung Constantinopel's, bei welcher der spätere Chalif Jezîd zugegen war, oder vielmehr, er giebt uns eine einzige Scene aus derselben. Diese ist sehr characteristisch; sie zeigt uns wieder die angenehme Mischung von Absolutismus und Pöbelherrschaft, für welche wir namentlich aus Justinian's und seiner nächsten Nachfolger Zeit genügende Zeugnisse haben. Den abwesenden Kaiser vertritt hier der Kronprinz und Mitregent Constantin, welcher gradezu „Kaiser" (*βασιλεύς*) genannt wird. Mislich steht es aber hier mit der Chronologie. Der Syrer hat den Zug des Jezîd gegen Constantinopel im Jahre 974 Sel. (= $66^{2}/_{3}$ n. Chr. = Ǵumâdâ I, 42 — Ǵumâdâ I, 43 d. H. = 6155 M.) [2]). In diese Zeit, oder, wenn man seine Worte streng nimmt, gar noch 1 oder 2 Jahre früher setzt den Feldzug auch Barh. (Chron. 112f.); aber da dieser, und nur dieser, hier in seiner Erzählung materiell völlig mit Theophanes übereinstimmt, welcher doch eine ganz andre Zeitangabe hat, so muss man bei ihm eine Ungenauigkeit annehmen, und dies wird zur Gewissheit dadurch, dass er in seiner arab. Chronik die armenischen Wirren, an die er und Theophanes den Zug schliessen, beim Jahr 46 d. H. hat. Alle Anderen setzen den Zug viel später. Man muss dabei bedenken, dass das arabische Heer schon in Chalcedon stand, als

1) S. die oben citirten Stellen Ibn Athîr III, 365; Abulm. 1, 141.

2) Schade, dass grade die Worte vor dem Beginn weggefallen sind; dann hätten wir wohl vielleicht die Angabe der Jahreszeit.

Jezîd noch zu Hause war [1]), dass mithin, wenn der Syrer im Recht wäre, der erste Heereszug schon mindestens in der früheren Hälfte des Jahres 42 (Sommer 662) Statt gefunden hätte, also als sich Mo'âwija noch kaum im Alleinbesitz der Herrschaft sicher fühlte und schwerlich so grosse Unternehmungen wagen durfte [2]). Dass Jezîd im Jahre 43 erst 17 Jahre alt war [3]), wäre allerdings kein entscheidender Gegengrund; denn der kluge Fürst hatte dem leichtfertigen Kronprinzen schwerlich auch nur dem Namen nach, gewiss nicht thatsächlich, den Oberbefehl anvertraut, den vielmehr Sufjân b. 'Auf führte. — Theophanes hat den Feldzug, an welchem Jezîd Theil nahm [4]), beim Jahr 6159 = 66⁶/₇ n. Chr. = 978 Sel. = Gumâdâ II, 46 — Ragab 47: doch liesse sich wohl denken, dass die von Theophanes unter diesem Jahre gegebene Erzählung in ein späteres Jahr übergreift. Die Araber geben für die Expedition nach Constantinopel noch spätere Datierungen. Abulf. I, 368 f. hat sie a/o 48, Ibn Athîr III, 381 und Abulm. I, 154 a/o 49 oder 50, Elmacin S. 48 a/o 52. Ibn Hagar führt als Todesjahr des Abû Aijûb, der bei dieser Belagerung vor Constantinopel fiel, 50 oder 51 oder 52 oder gar 55 an; 52 wäre die gewöhnliche Angabe (s. v. خالد بن زيد). Leider zeigt das Schwanken dieser Zahlen, dass ihm keine sichere und den Annalisten gegenüber selbständige Datierung vorlag. Auf die Jahre 48—50 vereinigen sich die besten Zeugen und dazu passt auch Theophanes leidlich. Der Syrer hat diese Kämpfe wenigstens 5 Jahr zu früh; er hätte sie erst nach dem Zuge des 'Abd-arraḥmân erzählen dürfen. Vielleicht gab zu der Verwirrung Anlass, dass, wie Wâqidî berichtete, Busr b. Abî Arṭâh schon a/o 43 nach Rûm zog, dort überwinterte und dann bis Constantinopel kam (in der ersten Hälfte 44 = Sommer 664) [5]). Das war aber

---

1) S. die oft citierten Verse Jezîd's bei Jâqût s. v. خلقدونة, Ibn Athîr III, 381; Abulm. I, 154. Der Name, der wohl ursprünglich خلقدونة oder allenfalls خرقدونة lautet, ist mannigfach entstellt.

2) Kleinere Züge gegen das römische Reich kamen damals allerdings schon vor; s. den poetischen Brief des Abû 'Ijâl (Diw. Hudh. nr. 75) von einem Feldzug aus, in welchem er den 'Amr (b. Afâsî, wie der Scholiast mit Recht meint) und den Ibn Sa'd (wahrscheinlich Qais b. Sa'd) neben Mo'âwija nennt. Qais unterwarf sich gleich nach Hasan's Verzicht Anfang 41 = Sommer 661 (Ibn Athîr III, 343); 'Amr starb nach den guten Angaben 42 oder 43 (s. d. Stellen bei Wüstenfeld im Personenregister zum Jâqût s. v. Im Monat Sauwâl 43 ward sein Nachfolger eingesetzt Abulm. I, 138 f.). Dieser Feldzug muss also etwa in's Jahr 42 fallen.

3) Er starb 64 im Alter von 38 oder 39 Jahren, s. Ibn Qutaiba 178; Ibn Athîr IV, 108 f.

4) Daneben nennt er fälschlich den Fadâla, der vielmehr, wie er selbst angiebt, in Armenien war.

5) Ibn Athîr III, 356.

ein vereinzelter Streifzug, während es sich bei uns um eine förmliche Belagerung handelt [1]).

* * *

Ich gebe jetzt den Text, wie er in der Handschrift steht. Dieselbe hat ziemlich viele Puncte, an einer Stelle sogar eigentliche Vocalpuncte (ܘܐܬܐ ܠܡܩܣܛ). Mit den Ribbûi-Puncten wird grosse Verschwendung getrieben; so stehn diese unnöthigerweise bei manchen Verbalformen, namentlich wenn ein darin vorkommendes ܪ zur Setzung des Doppelpunctes einlädt [2]). So haben wir ferner ܠܩܣܛܢܛܝܢܘܣ, ܡܠܟܘܬ und gar das Monstrum ܩܣܛܪܘܢ mit zwei Doppelpuncten. Aber hier ist so wenig Consequenz wie bei den sonstigen Puncten, namentlich den Interpunctionszeichen. Ich halte es für ziemlich überflüssig, bei der Herausgabe grösserer Texte alle die für uns grösstentheils nur lästigen Puncte und Pünctchen wiederzugeben, bei denen weder innere Consequenz noch Uebereinstimmung der verschiedenen Handschriften Statt zu finden pflegt. Bei so kleinen Stücken wie unseren hier kann man sich diesen Luxus eher erlauben. Allerdings ist es schon typographisch nicht ausführbar, die Stellung der Puncte immer genau auszudrücken; auch will ich es nicht für unmöglich erklären, dass mir bei diesen Puncten trotz aller Achtsamkeit einzelne kleine Versehen begegnet sein sollten [3]).

Erstes Bruchstück.

ܫܢܬܐ. ܫܒܥܝܢ ܘܚܕܐ. ܘܫܡܥ ܡܠܟܐ ܕܝܠܗܘܢ ܫܢܬܐ ܘܐܬܟܢܫܘ ܘܐܬܘ ܠܐ

ܠܟܠ ܐܬܪ ܗܘܐ ܕܐܝܬ ܥܠܝܗ ܠܡܠܟܘܬܐ. ܘܫܕܪܘܗܝ ܒ ܡܪܐ ܚܝܠܐ

ܘܡܠܟܘܗܝ. ܘܢܦܩ ܡܠܟܐ ܠܚܝܠܐ. ܘܦܩܕ ܠܗ ܐܝܟ ܕܢܠܒܘܫ ܣܠܩܘܬܐ

ܝܘܡܐ ܕܐܬܝ. ܘܦܩܕ ܠܗ ܠܩܣܛܢܛܝܢܘܣ. ܘܡܠܟܘ. ܠܐܬܪܐ

ܘܐܬܩܛܠܘ ܠ ܐܠܦܝܢ ܣܓܝ ܒܫܢܬ ܕܥܠܡܐ ܒܝܘܡܐ. ܒ. ܗܘܐ ܐܬܪ

1) Dies ist die Belagerung, bei welcher der Bruder des Dichters Abû 'Ijâl fiel (Diw. Hudh. S. 139; Jâqût s. v. قسطنطينية).

2) Ganz so im christlich-palästinischen Dialect (s. Z. D. M. G. XXII, 453). Diese orthographische Uebereinstimmung ist ein neues Zeichen für die Abkunft unserer Chronik aus Palästina.

3) Es kann z. B. geschehen, dass man nicht weiss, ob ein Punct im Codex oder auch in der eignen Abschrift zu der oberen oder zu der unteren Linie gehört.

ܡܥܠ ܠܐܬܪܐ ܕܥܡܗܘܢ. ܘܒܬܪ ܟܢܘ ܕܡܨܐ ܦܠܓܐ. ܘܟܕ ܟܢܫ.
ܐܬܐ ܠܩܣܪܝܐ ܕܩܦܘܕܩܝܐ. ܐܪܘܕܘܣ(1 ܩܘܣܛܢܛܝܢܐ ܠܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܡܠܟܐ
ܠܟܠܗ ܦܘܢ ܡܕܝܢܬܐ. ܟܕ ܢܩܦܘ ܕܝܠܗ ܡܢܗ ܡܢܗܘܢ. ܘܩܛܠ ܘܡܠܟܘܬܐ.
ܘܡܢ ܐܬܦܢܝܘ ܠܡܕܝܢܬܐ ܗܢܘܢ ܡܕܝܢܬܐ ܕܐܝܬ ܒܗܘܢ ܡܢܗܘܢ. ܘ. ܐܠܦܝܢ
ܕܢܦܩܘ. ܘܟܒܫ ܠܗܘܢ ܕܢܦܩܘܢ ܠܡܕܝܢܬܐ ܘܐܬܐ ܠܚܡܨ ܗܘ ܠܘܬ ܐܩܣܩܘܡܐ
ܕܡܘܨܝܐ ܕܟܠܗ ܥܡܐ. ܘܗܘܐ. ܗܘ. ܕܢܦܩܘܢ ܡܢܗܘܢ ܠܡܕܝܢܬܐ. ܐܝܟ
ܕܠܐ ܢܩܛܠ ܠܗܘܢ ܐܢܫ. ܘܠܐܬܪܘܬܗܘܢ ܡܢ ܩܕܡ ܠܒܝܐ. ܘܗܘܐ ܕܡܫܬܒܩܝܢ ܗܘܘ
ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ ܩܣܪܝܐ. ܘܡܛܠ ܠܟܠ ܠܕܘܟܝ. ܠܡܕܝܢܬܐ ܕܐܬܐ ܘܐܪܡܝܐ
ܘܡܢܐ ܡܕܝܢܬܐ. ܢܦܩܘ ܡܢܩܦܝܢ ܥܡ ܐܫܬܐ ܡܢ ܕܐܬܐ ܗܘ. ܘܡܢ ܡܕܝܢܬܐ
ܠܟܠܗܘܢ ܟܕ ܘܡܫܬܘܬܐ ܥܡܗ ܡܢܗܘܢ ܕܢܦܘ ܡܕܝܢܬܐ ܘܡܢܗܘܢ. ܘܐܝܟ
ܕܡܢ ܕܢܩܛܠ ܗܘܐ. ܢܦܩܘܢ ܠܗܘ ܡܢܗܘܢ ܕܐܝܬ ܠܡܕܝܢܬܐ. ܘܟܕ ܟܢܫ
ܗܘ ܕܐܬܐ ܠܗ ܕܢܦܠ ܘܡܕܝܢܬܐ. ܠܡܕܝܢܬܐ ܕܝܢ ܗܘ ܠܐ ܢܒܐ(2...
ܩܕܡ ܕܝܠܗ ܐܬܐ. ܘܟܕ ܠܡܕܝܢܬܐ. ܘܡܢ ܦܠܓܐ. ܡܥܘܝܐ. ܘܐܬܟܢܫܘ
ܥܪܒܝܐ ܣܓܝܐܐ. ܠܘܬ ܕܠܐ ܡܠܟܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪܘ. ܡܥܘܝܐ. ܠܐܘܪܫܠܡ
ܘܗܘܐ ܡܠܟܐ ܥܠ ܡܥܘܝܐ. ܘܣܠܩ ܝܬܒ ܥܠ ܓܓܘܠܬܐ ܘܨܠܝ ܬܡܢ. ܘܐܙܠ
ܠܓܕܣܡܢܝ ܘܢܚܬ ܠܩܒܪܗ ܕܡܪܝܡ ܡܒܪܟܬܐ. ܘܨܠܝ ܒܗ. ܘܒܗܠܝܢ ܝܘܡܬܐ
ܟܕ ܡܬܟܢܫܝܢ ܗܘܘ ܬܡܢ ܥܪܒܝܐ ܥܡ ܡܥܘܝܐ. ܗܘܐ ܙܘܥܐ ܘܢܦܠܬ ܐܝܪܝܚܘ.
ܘܢܦܠܘ ܥܕܬܐ ܣܓܝܐܬܐ ܥܠ ܐܦܝ ܟܠܗ ܦܠܣܛܝܢܐ. ܘܒܝܪܚ ܬܡܘܙ ܕܗܝ ܫܢܬܐ
ܐܬܟܢܫܘ ܐܡܝܪܐ ܘܥܪܒܝܐ ܣܓܝܐܐ ܘܝܗܒܘ ܐܝܕܐ ܠܡܥܘܝܐ. ܘܢܦܩ ܦܘܩܕܢܐ
ܕܢܬܩܪܐ ܡܠܟܐ ܒܟܠܗܘܢ ܩܘܪܝܐ ܘܡܕܝܢܬܐ ܕܫܘܠܛܢܗ. ܘܦܩܕ ܕܢܩܪܘܢ ܠܗ.
ܘܛܒܥ ܐܦ ܕܗܒܐ ܘܣܐܡܐ. ܘܠܐ ܐܬܩܒܠ ܡܛܠ ܕܠܐ ܗܘܐ ܒܗ ܨܠܝܒܐ. ܘܐܦ
ܬܐܓܐ ܠܐ ܣܡ ܐܝܟ ܫܪܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܒܥܠܡܐ. ܘܐܬܒ(3 ܟܘܪܣܝܗ ܒܕܪܡܣܘܩ.

1) Lies ܩܘܣܛܢܛܝܢ

2) Der Zahlbuchstabe (roth) ist nicht mehr zu lesen.

3) Cod. ܦܬܒܪ ܟܘܪ

ܘܒܗܢܘܢ ܝܘܡܬܐ: ܟܕ ܬܡܢ ܟܢܝܫܝܢ ܗܘܘ ܛܝܝܐ ܥܡ ܡܥܘܝܐ. ܗܘܐ ܙܘܥܐ
ܘܙܘܥܐ ܣܓܝܐ. ܘܢܦܠܬ ܒܗ ܐܝܪܝܚܘ ܟܠܗ ܘܟܠܗܝܢ ܕܝܪ̈ܬܐ. ܘܥܕܬܐ ܕܡܪܝ
ܝܘܚܢܢ ܗܘ ܕܒܡܥܡܕܢܘܬܗ ܕܡܪܢ ܕܥܠ ܝܘܪܕܢܢ. ܐܬܥܩܪܬ ܡܢ ܫܬ̈ܐܣܝܗ.
ܘܕܝܪܗ ܕܐܒܐ. ܘܕܝܪ̈ܐ ܐܚܪ̈ܢܝܬܐ: ܕܡ ܕܡܥܡܘܪܐ ܣܓܝ̈ܐܐ ܘܝܚܝ̈ܕܝܐ ܘܐܣܛܝܢܐ
ܘܕܘܟܝܬܐ ܣܓܝ̈ܐܬܐ ⁽¹⁾ܩ̈ܠܝ ܒܗ.. ܘܒܝܪܚܐ ܬܡܘܙ ܕܗܝ ܫܢܬܐ. ܐܬܟܢܫܘ
ܐܡܝܪ̈ܐ ܘܛܝܝܐ ܣܓܝ̈ܐܐ. ܘܝܗܒܘ ܝܡܝܢܐ ܠܡܥܘܝܐ. ܘܢܦܩ ܦܘܩܕܢܐ.
ܕܢܬܟܪܙ ܡܠܟܐ ܒܩܘܪ̈ܝܐ ܘܡܕ̈ܝܢܬܐ ܕܐܘܚܕܢܗ. ܢܥܒܕܘܢ ܩܠ̈ܢܐ ܘܢܩܪܘܢ ܠܗ
ܡܩܠܣܝܢ ܘܡܩܪܝܢ. ܛܒܥ ܕܝܢ ܐܦ ܕܗܒܐ ܘܣܐܡܐ ܘܠܐ ܐܬܩܒܠ. ܡܛܠ
ܕܠܝܬ ܗܘܐ. ܒܗ ܨܠܝܒܐ ܘܐܦ ܗܘ ܡܥܘܝܐ. ܠܐ ܐܚܕ ܗܘܐ ܟܠܝܠܐ ܐܝܟ
ܡ̈ܠܟܐ ܐܚܪ̈ܢܐ ܕܗܘܘ ܒܥܠܡܐ.. ܣܡ ܕܝܢ ܟܘܪܣܝܗ ܒܕܪܡܣܘܩ. ܘܠܐ ܨܒܐ
ܕܢܐܙܠ ܠܟܘܪܣܝܗ ܕܡܚܡܕ.. ܫܢܬܐ ܗܘܬ ܕܝܢ ܕܒܬܪܗ ܠܡܠܟܘܬܗ ܕܡܥܘܝܐ. ܫܢܝ
ܒܢܡܘܣ ܗܘܘ ܕܥܒܕܐ. ܘܒܚܘ ܒܗ ܒܥܠܬ ܣܘܪܝܐ.. ܘܡܠܟܐ ܕܝܢ ܡܢ ܐܚܪܝܢ
ܐܝܟ ܕܒܚܝܗ. ܘܢܚܬ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ ܕܣܥܪܐ ܒܥܝܢܘܗܝ. ܘܦܩܕܗ ܠܛܝܝܐ ܕܒܗܘܢ ܢܬܗܕܟܘܢ.
ܘܠܐ ܐܘܕܝ ܡܕܡ ܡܢܝܗܘܢ ܥܠܝܗ ܐܠܐ ܐܦܢܝ ܗܘܐ. ܘܐܦ ܒ̈ܢܝ ܕܗܘܘ ܢܬܗܕܟܘܢ ܥܠܝܗ.
ܢܦܩܘ ܥܠܝܗܘܢ ܘܩܛܠܘܢ ܐܢܘܢ

Zweites Bruchstück.

ܕܫܢܬܐ ܡܠܟܐ ܐܬܐ ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܒܡܕܒܪܐ. ܘܣܠܩ ܠܥܡܐ ܘܥܡ ܩܛܝܠ ܠܕܪܡܣܘܩ.
ܕܐܬܘ ܛܝܝܐ ܠܥܠܝܐ. ܘܐܬܚܙܝܘ ܘܐܬܚܪܒܘ ܥܡ ܛܝܝܐ ܕܦܠܓܘ ܘܐܬܩܛܠܘ
ܕܥܠ ܡܘܬ ܕܥܬܡܢ ܠܥܝܢܘ. ܘܥܡ ⁽²⁾ ܗܘܘ ܕܡܬܩܪܝܢ ܗܘܘ ܥܠ ܟܠ ܫܢܐ. ܘܐܙܠܘ
ܘܢܦܠܘ ܥܠܝܗܘܢ. ܘܐܬܩܛܠ ܡܢܗܘܢ ܡܢ ܛܝܝܐ ܘܐܦ ⁽³⁾ ܘܐܒܕܘ ܡܢ ܛܝܝܐ.

1) = ܩ̈ܠܝܗ. Die defective Schreibart ist in diesen Formen nicht selten.
2) Hier fehlt Etwas wie [illegible].
3) Hier ist wahrscheinlich ܩܛܝܠ einzufügen.

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] [1] [illegible]
[2] [illegible] [3] [illegible]
[illegible]
[illegible]
[4] [illegible]
[illegible]
[illegible] [5] [illegible]
[illegible]

---

1) Obgleich im Cod. nach ܒܪ ein Loch im Pergament ist, so deuten die Reste doch auf ein ܐ. Wörtlich übersetzt müsste es allerdings ܠܐܠܗܐ ܒܪ oder lieber ܠܐܠܗܐ ܒܪ ܕܝܢ ܗܘ heissen.

2) Cod. ܐܬܪܓܫܘ mit ܫ und ohne ܪ

3) Hier ist wahrscheinlich ܐܬܠܗ einzuschalten.

4) Die drei letzten Buchstaben verwischt und von mir ergänzt. Ebenso was im Folgenden in [ ] steht.

5) Lies ܘܪܕܦ. Das Part., das allerdings transitive Bedeutung hat, kann nicht wohl als Fortsetzung des erzählenden Perf. stehn.

ܘܒܗ ܒܙܒܢܐ ܕܟܢܝܫܝܢ ܡܥܝܢܐ[1] ܗܘܘ ܬܡܢ. ܟܕ ܐ ܕܡܫܝܚܝܘܬܐ. ܘܡܚܝ ܛܝܝܐ
ܘܙܘܥܐ ܘܪܘܥܐ ܪܒܐ ܗܘܐ. ܘܢܦܠܬ ܣܓܝܐܘܬܗ ܕܝܪܝܚܘ. ܘܟܠܗܝܢ ܥܕܬܗ
ܒܝܬܗ ܘܐܬܥܩܪ ܡܢ ܫܬܐܣܘܗܝ ܘܕܝܪܐ ܕܐܒܐ ܐܘܬܝܡܝܘܣ ܘܥܘܡܪܐ[2] ܣܓܝܐܐ ܘܐܬܪܘܬܐ
ܣܓܝܐܬܐ. ܒܝܪܚܐ ܕܝܢ ܕܬܡܘܙ ܕܗܝ ܫܢܬܐ. [ܐܬܟܢܫ]ܘ ܐܡܝܪܐ ܘܛܝܝܐ
[ܣܓܝܐ]ܐ ܘܝܗܒܘ ܝܡܝܢܗܘܢ ܠܡܥܘܝܐ. ܘܢܦܩ ܦܘܩܕܢܐ ܕܢܬܩܪܐ ܡܠܟܐ
ܒܟܠܗܝܢ ܩܘܪܝܐ ܘܡܕܝܢܬܐ ܕܫܘܠܛܢܗ. ܘܕܢܥܒܕܘܢ ܠܗ ܩܠܣܐ ܘܒܘܝܐܐ. ܛܒܥ ܐܦ ܕܗܒܐ
ܘܣܐܡܐ[3]. ܘܠܐ ܐܬܩܒܠ ܡܛܠ ܕܠܝܬ ܗܘܐ ܥܠܘܗܝ ܨܠܝܒܐ. ܘܐܦ[4] ܬܐܓܐ ܠܐ
[ܐܣܬ]ܪܩ[5] ܐܝܟ ܫܪܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܥܠܡܐ. ܟܘܪܣܝܐ ܕܝܢ ܕܝܠܗ ܒܕܪܡܣܘܩ ܣܡ.
ܘܠܐ ܨܒܐ ܠܡܐܙܠ ܠܘܬ ܟܘܪܣܝܐ ܕܡܚܡܕ. ܘܒܫܢܬܐ ܕܒܬܪܗ ܗܘܬ ܡܢ ܛܝܝܐ ܕܢܩܢܝܢ
ܐܝܟ ܘܐܡܪ ܠܐ ܐܬܩܒܠ ܡܛܠ ܕܠܐ ܩܝܡ ܥܠ ܨܠܝܒܐ ܡܫܡܠܝܐ ܡܢ
ܐܡܝܪܐ ܕܝܠܗܘܢ. ܘܐܙܠ ܡܥܘܝܐ ܥܡܗ ܕܫܘܠܛܢܐ ܕܡܫܝܚܐ. ܘܟܕ ܚܙܐ ܗܢܘܢ ܠܗ
ܐܘܕܥ ܠܗ ܕܢܗܘܐ ܫܠܡܐ. ܘܡܠܟܐ ܠܐ ܨܒܐ. ܘܐܙܠ ܥܠ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܣܥܪܐ
ܐܢܫ. ܕܐܝܬܝܗ ܠܗ ܟܕ ܫܢܬܐ ܚܕܐ ܡܢ ܐܬܪܐ ܗܘ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܘܐܬܐ ܠܗ.
ܘܠܐ ܢܦܩ ܐܢܫ ܠܗ ܡܢ ܬܪܥܐ ܘܡܕܝܢܬܐ. ܐܠܐ ܟܕ ܐܙܠ ܠܗ ܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܪܗܘܡܝܐ
ܠܗ ܠܒܝܬܐ ܣܓܝܐܐ. ܘܗܘܐ ܫܠܡܐ ܠܗ. ܘܟܕ ܐܬܐ ܟܕ ܥܠ ܐܪܥܐ[6] ܠܒܪܐ ܕܝܠܗ.
ܡܠܟܘܬ ܡܫܝܚܝܐ. ܘܠܐ ܚܙܐ ܐܝܟܢܐ. ܘܩܛܠܘܗܝ ܘܡܠܟܘܗܝ ܥܒܕܘ. ܠܩܘܣܛܢܛܝܢܐ
ܒܪܗ ܕܢܗܘܐ ܡܠܟܐ ܕܢܗܘܐ. ܟܕ. ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܥܒܕܘ ܥܠ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ.
ܘܫܩܠܘ ܠܟܠܗܘܢ ܕܡܢܗܘܢ ܠܗ ܢܦܫܐ ܡܢ ܐܬܪܘܬܐ ܕܠܗ ܠܟܠ ܠܡܫܝܚܝܐ

1) Cod. ܡܢܙܡ.

2) Der Cod. das erste Mal ܠܟܪܐ, das zweite ܠܟܪ̈ܐ.

3) Abgeschrieben habe ich ܡܡܣܐ; ich kann jetzt nicht sagen, ob im Cod. das ܝ ganz deutlich ist oder ob, wie so oft, die einzelnen Zacken auch als ܝ oder ܢ gelesen werden können.

4) Sehr undeutlich.

5) Ich habe mir notiert: „Lücke von etwa 3 Buchstaben“. Die Ergänzung ist fast zweifellos; ܟ füllen nur den Raum eines Buchstaben.

6) sic! Man darf vielleicht lesen ܟܬܒܐ/ ܐܬܒܠ.

ܕܚܬܗ. ¹)ܘܒܦܘܩܕܢܗ ܕܡܥܘܝܐ ܐܬܩܛܠ. [illegible]
[illegible]
[illegible]
ܒܥܪܘܒܬܐ [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

Uebersetzung. Erstes Bruchstück.

. . . Mo'âwija den Ḥudaifa, seinen ²) Schwestersohn, und auf Mo'âwija's Befehl wurde er getödtet.

Ferner drohte auch 'Alî, noch einmal wieder gegen Mo'âwija heraufzuziehen, aber man verwundete ihn beim Gebet in Ḥira ³), und tödtete ihn. Darauf zog Mo'âwija nach Ḥira hinab. Und, nachdem ihn alle dortigen arabischen Truppen anerkannt hatten, kehrte er nach Damascus zurück.

Im Jahre 970 (Sel.), im 17. Jahre des Constans, im Monat Juni an einem Freitag ⁴) um die 2. Stunde, war im Lande Palästina ein heftiges Erdbeben, und viele Ortschaften fielen dadurch zusammen.

Im selben Monat kamen die Jacobitischen Bischöfe Theodore⁵) und Sâbocht nach Damascus und hielten in Gegenwart des Mo'âwija eine Disputation über Glaubenssachen mit den Anhängern des heiligen Maron. Als die Jacobiten hierbei unterlagen, befahl Mo'âwija, dass sie 20000 Denare bezahlen sollten, und befahl ihnen ruhig zu sein. So ward jene Sitte für die Jacobitischen Bischöfe gültig ⁶), jedes Jahr soviel Gold dem Mo'âwija zu zahlen, auf dass er seine

1) Cod. [illegible].

2) Wessen?

3) S. oben S. 85.

4) Vermuthlich ist der Monatstag ausgefallen.

5) So mit e ist zu sprechen (eigentlich Vocativ), s. Barh. gr. I, 65 unten.

6) So steht oft (auch ohne ܟܠ und dgl.) [illegible] wie ܐܚܝܕ; ursprünglich ist es eine verkehrte Nachbildung von κρατεῖν (wie auch ܐܚܝܕܐ κράτιστος, κραταιός; ܟܠ ܐܚܝܕ παντοκράτωρ u. s. w.).

Hand nicht von ihnen liesse [1]), und sie von den der (wahren) Kirche Angehörenden verfolgt würden. Da bestimmte nun der, welcher von den Jacobiten „Patriarch" genannt ward, für alle Mönchs- und Nonnenklöster, welchen Beitrag [2]) sie von jenem Golde jährlich steuern sollten; ebensolche Bestimmungen traf er auch für all seine übrigen Glaubensgenossen und machte sich so zum Finanzagenten [3]) des Mo'âwija, damit ihm aus Furcht vor jenem die ganze Anhängerschaft Jacob's unterthan wäre.

Am 9. desselben Monats, in welchem die Disputation der Jacobiten war, an einem Sonntag, um die … Stunde war ein Erdbeben.

Im selben Jahre wurde auf des Kaiser Constans Befehl dessen Bruder Theodosius, wie Viele sagten, ruchloser Weise ohne alle Schuld getödtet. Viele aber waren über seinen Tod bekümmert. Man sagt auch, die Bewohner der Stadt hätten laute Rufe (φωνάς) gegen den Kaiser ausgestossen und ihn „zweiter Kain, Brudermörder", genannt. Da liess er in grossem Zorne seinen Sohn Constantin auf seinem Thron zurück, nahm die Kaiserinn und das ganze Heer der römischen Kriegsleute und zog nach Norden gegen die fremden Völker.

Im Jahre 971 (Sel.), im 18. des Constans versammelten sich viele Araber in Jerusalem und machten den Mo'âwija zum König. Dieser ging dabei nach Golgotha hinauf, setzte sich dort nieder und betete, ging darauf nach Gethsemane und dann hinab zum Grabe der seligen Maria, wo er wieder betete.

In denselben Tagen, in denen die Araber dort mit Mo'âwija versammelt waren, fand ein heftiges Schütteln [4]) und Erdbeben Statt; dabei fiel ein grosser Theil von Jericho zusammen mit allen Kirchen darin, auch ward die St. Johannes gewidmete Kirche der Taufe unsres Erlösers am Jordan von Grund aus zerstört mit dem ganzen (dazu gehörigen) Kloster, ferner das Kloster des Abbâ Euthymius (?) nebst vielen andern Mönchs- und Einsiedlerklöstern, und viele Ortschaften fielen dabei zusammen.

Im Monat Juli desselben Jahres sammelten sich die Emîre und viele Araber [5]) und huldigten dem Mo'âwija. Da ging das Gebot

---

1) Eigentlich „an ihnen schlaff machte."

2) *Συμβολή*. Das Wort, zweisilbig mit nicht aspiriertem ܒ (Barh. gr. I, 215, 17; Efr. I, 341 A), ist nicht selten.

3) Das muss hier مُرَتِّخِص sein, obgleich ich die Bedeutung nicht nachweisen kann: es ist eigentlich „der billig einkauft."

4) Ueber den Unterschied zwischen ܙܘܥܐ und andern Wörtern, welche Erdbeben bedeuten, s. Lagarde, Anal. 146, 10; Wright, Cat. 854 b, 17. Natürlich will ich nicht verbürgen, dass der wirkliche Sprachgebrauch diese Unterschiede grade so beobachtete. Mein „Schütteln" ist ganz willkürlich gewählt.

5) Unter den „Arabern" sind hier immer die den Heerbann Bildenden zu verstehen. Sie stehen gegenüber den „Römern", d. h. den byzantinischen Soldaten.

aus, dass er in allen Dörfern und Städten seines Gebietes als König proclamiert würde und dass man ihn (als solchem) . . . [1]) und Zurufe machte. — Er prägte auch Gold- und Silbergeld, aber das nahm man nicht an, weil kein Kreuz darauf war. — Uebrigens legte Mo'âwija kein Diadem an gleich den übrigen Königen in der Welt. Seinen Thron schlug er aber in Damascus auf und wollte nicht nach Muhammeds Residenz (Medina) gehen.

Im folgenden Jahr fror es am 13. April in der Nacht auf Mittwoch so, dass die weissen Reben vertrockneten.

Als aber Mo'âwija nach seinem Willen Herrscher geworden war und vor den inneren Kriegen Ruhe erlangt hatte, da hob er den Frieden mit den Römern auf und nahm keinen Frieden mehr von ihnen an, sondern erklärte: „Wollen die Römer Frieden, so mögen sie ihre Waffen abliefern und die Schutzsteuer [2]) zahlen".

Zweites Bruchstück

. . . . des Jahres zog darauf Jezid [3]), Mo'âwija's Sohn, mit einem starken Heere herauf. Und als sie in Thracien lagen, liessen sie die Araber auf Plünderung auseinandergehen und ihre Lohnknechte und Burschen, um das Vieh zu hüten und Alles zu rauben, was ihnen in die Hand fiele [4]). Als nun die, welche auf der Mauer standen, [das sahen], brachen sie heraus, fielen über sie her, [tödteten] Viele von den Burschen und Lohnknechten und auch von den Arabern, machten Beute und kamen dann wieder in die Stadt. Am folgenden Tage sammelten sich alle Burschen der Stadt und auch Manche von denen, die hergekommen waren, um sich da (vor den Feinden) zu bergen, sowie einige Wenige von den Römern [5]) und sprachen: „lasst uns einen Ausfall auf sie

1) Irgend ein griechisches Wort, das ich nicht identificieren kann.

2) Die von Payne-Smith aus Ass. bibl. or. angeführte Belegstelle für ܓܙܝܬܐ = جزية ist dem Dionys. Telm. entnommen, gehört also etwa derselben Periode an wie unsre Stelle.

3) Bei Land, Anecd. I Prol. 40 ܐܝܙܝܕ; ebenso in der von Wright in der Recension dieses Buches (Journ. of sacred lit. April 1863 p. 11) mitgetheilten Liste neben ܝܙܝܕ. Die Byzantiner schreiben Ἰζίδ. Man sprach gewiss im gemeinen Leben Îzîd.

4) Vermuthlich ist der Text in Unordnung: ܘܠܡܚܛܦ ܡܐ ܕ gehört wohl hinter ܠܒܙܬܐ „auf Plünderung und um zu rauben, was ihnen in die Hand fiele". Vielleicht ist auch ܐܬܒܕܪܘ „sie zerstreuten sich" zu lesen und zu ܐܠܐ ܗܘ zu fügen ܫܒܩܘ „sie liessen (bloss) ihre Lohnkn. u. B. zurück, um d. V. zu hüten."

5) Hier ist der Ausdruck „Römer" für „römische Soldaten" besonders auffallend.

machen.“ Da sprach Constantin zu ihnen: „Thut das nicht, denn ihr habt nicht etwa gekämpft und gesiegt, sondern bloss geraubt“. Allein sie hörten nicht auf ihn, sondern zogen, eine ganze Schaar, mit Waffen und hochgehobnen Fahnen [1]) und Panieren [2]) nach römischer Sitte hinaus. Sobald sie draussen waren, schloss man alle Thore [3]), der Kaiser schlug sich ein Zelt auf der Mauer auf und sass da, um zuzusehen. Die Saracenen hatten sich aber zurückgezogen und weit von der Mauer entfernt, damit sich jene, wenn sie flöhen, nicht so rasch retten könnten. Dann kamen sie heraus (aus dem Lager) und sassen da, nach Stämmen geordnet, und als die Andern an sie herankamen, sprangen sie in die Höhe und riefen in ihrer Sprache: „Gott ist gross“ [4]). Sobald jene sie bemerkten, flohen sie zurück; die Saracenen aber liefen auf sie zu, fielen über sie her, erschlugen Manche von ihnen und machten Gefangene, bis sie endlich in's Bereich der Balisten [5]) auf der Mauer kamen. Da ward nun Constantin zornig über sie, und wollte erst noch damit zögern, ihnen die Thore zu öffnen. Es waren aber Viele von ihnen gefallen, und Andre hatten Pfeilwunden erhalten.

Im Jahre 975 (Sel.), im 22. des Constans, im 7. des Mo'âwija zog herauf der Sohn des Châlid, Führer der arabischen Truppen von Hims, der Hauptstadt von Phönicien [6]), und führte ein Heer in's Römerland. Und er ging und lagerte sich am See, der da heisst *Skodarîn* (?). Und da er sah, dass viel Volks darin wohnte, suchte er ihn zu nehmen; er baute deshalb Flösse und Kähne, bemannte sie mit Truppen und schickte sie hinein. Wie die Einwohner das sahen, flohen sie und verbargen sich vor ihnen. Als nun die Araber in den Hafen herein kamen, stiegen sie aus, banden die Kähne an und wollten munter auf die Leute losgehen. Sofort aber machten sich die, welche nahebei standen, auf, liefen hinzu, schnitten die Stricke der Kähne ab und fuhren damit auf's tiefe Wasser hinaus; da waren also die Araber im Wasser auf dem Lande zurückgeblieben, umringt vom tiefen Wasser und Morast. Nun sammelten sich die Einwohner gegen sie, kamen auf sie los von allen Seiten, fuhren über sie her mit Schleudern, Steinen und Pfeilen und machten alle nieder. Unterdes standen ihre Gefährten gegenüber und sahen es an, ohne ihnen helfen zu können. Bis

---

1) *Βάνδα*, s. Payne-Smith s. v.

2) *Flammulas*, griech. *φλάμουλον* s. Ducange (lat. und griech.) s. v.

3) *Πόρτας*, *portas*, ܦܘܪܛܐ = Land, Anecd. II, 284, 10. *πόρτα* findet sich z. B. öfter im Malala, ferner im Leben des Simeon Salos (Acta Sanct. 1. Juli p. 162) u. s. w.

4) الله اكبر.

5) Die Form mit *r* führt Payne-Smith auch aus jüd. Quellen an; sie ist = *βαλλίστρα*, *balistra*, *balestrum* s. Ducange s. v.

6) Die römische Provinz *Φοινίκη Λιβανησία*.

auf den heutigen Tag haben aber die Araber nie wieder ein kriegerisches Unternehmen gegen diesen See gewagt.

Darauf brach der Sohn Châlid's von dort auf, schloss mit der Stadt Amorium eine Capitulation und legte, nachdem man ihm die Thore geöffnet, eine arabische Besatzung hinein. Von dort zog er weiter gegen die grosse Feste Silos (?). Hier überlistete ihn ein Architect [1]) aus dem Lande Paphlagonien, der sprach zu ihm: „Wenn du mir und meinem Hause gute Bedingungen zugestehst, so mache ich dir eine Maschine, welche diese Feste einnimmt.“ Da gewährte er ihm (die Bedingungen), und nun wurden auf Befehl von Châlid's Sohn lange Eichenstämme (?) herbeigeschleppt, und er baute eine Maschine, deren Gleichen sie nie gesehen hatten. Dann stiegen sie (die Soldaten) hinauf, und man pflanzte sie gegenüber dem Thore der Feste auf; weil nun die Besatzung derselben auf ihre Festigkeit vertraute, so liess man jene nahe an die Feste herankommen. Als sich dann die Châlidsleute an ihre Maschine hängten (zum Abschnellen), ward ein Stein hinaufgeschleudert und schlug an das Festungsthor; und abermals schossen sie einen Stein los, der war aber ein bischen kleiner und dann wieder einen dritten, der war noch kleiner als die andern: da riefen die droben höhnisch: „hängt euch doch besser an, ihr Châlidsleute, ihr hängt euch ja nur schlecht an!“ und im selben Augenblick schossen sie selbst mit einer Maschine von oben herab einen grossen Stein, der fuhr hinunter, traf die Maschine des Châlidsohnes, und warf sie um, so dass sie lang hin fiel und viele Menschen tödtete.

Von dort zog der Sohn Châlid's weiter, nahm die Feste Pessinus ein und die Feste Chios (?) und die Feste Pergamus (?), und auch die Stadt Smyrna . . .

1) ܢܓܪܐ ܪܒܐ wie sonst ܪܝܫ ܢܓܪܐ Euseb. Theoph. 1, 2 oder ܪܝܫ ܢܓܪܘܬܐ ib. 1, 1, 2.

Dusares bei Epiphanius.

Von

Dr. J. H. Mordtmann.

Unsere Kenntniss von der Religion der vorislamischen Araber ist noch immer eine so mangelhafte, dass jeder neue, wenn auch geringe, Fund unsere Beachtung verdient. Ein solcher Fund ist zwar schon seit vielen Jahren gemacht, aber, wie es scheint, bis jetzt noch ungenügend oder gar nicht bekannt.

Im Jahre 1860 veröffentlichte Fr. Oehler zuerst im 16ten Bande des Philologus von v. Leutsch S. 355, dann in seiner gleichzeitig erschienenen Ausgabe (im Corpus haereseologicum t. II. III) Bd. II 1 S. 632 unter den Addenda zu Bd. I 2 S. 84 aus einer venetianischen Handschrift des Panarium des Epiphanius eine durch ihre mythologischen Notizen interessante Stelle aus einem längeren Abschnitt, welcher in den Ausgaben dieses Schriftstellers bis dahin gefehlt hatte. In dem in demselben Jahre erschienenen zweiten Bande der von W. Dindorf besorgten Ausgabe (3 voll. Leipzig 1859—1862) findet man die im Philologus mitgetheilte Stelle zwar ebenfalls, S. 483, 6—484, 5, indess wird sie, obgleich praef. p. IV ausdrücklich gesagt ist, dass p. 482, 9—485, 20 ex codice Marciano edirt sei, unter den p. III aufgeführten Zusätzen dieser Handschrift nicht genannt. Der ganze Abschnitt steht im 51sten Stück, das gegen die Häresie der s. g. *Ἄλογοι* gerichtet ist und lautet, soweit er hierher gehört, folgendermassen (nach Oehler, da mir Dindorf nicht zu Gebote steht):

Γεννᾶται μὲν γὰρ ὁ σωτὴρ τεσσαρακοστῷ δευτέρῳ ἔτει Αὐγούστου βασιλέως τῶν Ῥωμαίων ἐν ὑπατείᾳ τοῦ αὐτοῦ Ὀκταβίου Αὐγούστου τὸ τρισκαιδέκατον καὶ Σιλανοῦ, ὡς ἔχει τὰ παρὰ Ῥωμαίοις ὑπατάρια. Κεῖται γὰρ ἐν αὐτοῖς οὕτως. Τούτων ὑπατευόντων, φημὶ δὲ Ὀκταβίου τὸ τρισκαιδέκατον καὶ Σιλανοῦ, ἐγεννήθη Χριστὸς τῇ πρὸ ὀκτὼ εἰδῶν Ἰανουαρίων μετὰ δεκατρεῖς ἡμέρας τῆς χειμερινῆς τροπῆς καὶ τῆς τοῦ φωτὸς καὶ ἡμέρας (in marg. legitur *Ἰανουαρίου καὶ Δεκεμβρίου κέ*) *προσθήκης.*

Ταύτην δὲ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσιν Ἕλληνες, φημὶ δὲ εἰδωλολάτραι, τῇ πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν Ἰανουαρίων τὴν παρὰ Ῥωμαίοις καλουμένην Σατουρναλίαν, παρ' Αἰγυπτίοις δὲ Κρόνια, παρ' Ἀλεξανδρεῦσι δὲ Κικέλλια. Τῇ γὰρ πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν Ἰανουαρίων τοῦτο τὸ τμῆμα γίνεται, ὅ ἐστι τροπὴ καὶ ἄρχεται αὔξειν ἡ ἡμέρα τοῦ φωτὸς λαμβάνοντος τὴν προσθήκην, πληροῖ δὲ δεκατριῶν ἡμερῶν ἀριθμὸν εἰς τὴν πρὸ ὀκτὼ εἰδῶν Ἰανουαρίων, ἕως ἡμέρας τῆς Χριστοῦ γεννήσεως προστιθεμένου τριακοστοῦ ὥρας ἑκάστῃ ἡμέρᾳ. Ὡς καὶ ὁ παρὰ τοῖς Σύροις σοφὸς Ἐφραίμ . . . . . ἐμαρτύρησε τούτῳ τῷ λόγῳ ἐν ταῖς αὐτοῦ ἐξηγήσεσι λέγων ὅτι Οὕτως γὰρ ᾠκονομήθη ἡ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ παρουσία ἡ κατὰ σάρκα γέννησις ἢ του (scrib. ἤτοι) τελεία ἐνανθρώπησις, ὃ καλεῖται Ἐπιφάνεια, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῆς τοῦ φωτὸς αὐξήσεως ἐπὶ δέκα τρισὶν ἡμέραις διαστήματος. Ἐχρῆν γὰρ καὶ τοῦτο τύπον γενέσθαι ἀριθμοῦ τοῦ αὐτοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν αὐτοῦ δώδεκα μαθητῶν, ὃς τῶν δεκατριῶν ἡμερῶν τῆς τοῦ φωτὸς αὐξήσεως ἐπλήρου ἀριθμόν. Πόσα τε ἄλλα εἰς τὴν τούτου τοῦ λόγου ὑπόθεσίν τε καὶ μαρτυρίαν, φημὶ δὲ τῆς τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως, γέγονέν τε καὶ γίνεται; καὶ γὰρ καὶ μέρος τι τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι ὁμολογεῖν οἱ τῆς τῶν εἰδώλων θρησκείας ἀρχηγέται καὶ ἀπατηλοὶ εἰς τὸ ἐξαπατῆσαι τοὺς πεισθέντας αὐτοῖς εἰδωλολάτρας ἐν πολλοῖς ἑορτὴν μεγίστην ἄγουσιν ἐν αὐτῇ τῇ νυκτὶ τῶν Ἐπιφανίων εἰς τὸ ἐπὶ τῇ πλάνῃ ἐλπίσαντας μὴ ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν. Πρῶτον μὲν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐν τῷ Κορίῳ τῷ καλουμένῳ ναὸς δέ ἐστι μέγιστος, τουτέστιν τὸ τέμενος τῆς Κόρης. Ὅλην γὰρ τὴν νύκτα ἀγρυπνήσαντες ἐν ᾄσμασί τισι καὶ αὐλοῖς τῷ εἰδώλῳ ᾄδοντες καὶ παννυχίδα διατελέσαντες μετὰ τὴν τῶν ἀλεκτρυόνων κλαγγὴν κατέρχονται λαμπαδηφόροι εἰς σηκόν τινα ὑπόγαιον καὶ ἀναφέρουσι ξόανόν τι ξύλινον φορείῳ καθεζόμενον γυμνὸν ἔχον σφραγῖδά τινα σταυροῦ ἐπὶ τοῦ μετώπου διάχρυσον (d. i. das bekannte Anch-Zeichen, das s. g. Henkelkreuz) καὶ ἐπὶ ταῖς ἑκατέραις χερσὶν ἄλλας δύο σφραγῖδας καὶ ἐπ' αὐτοῖς τοῖς δυσὶ γονάτοις ἄλλας δύο ὁμοῦ δὲ τὰς πέντε σφραγῖδας ἀπὸ χρυσοῦ τετυπωμένας. Καὶ περιφέρουσιν τοῦτο τὸ ξόανον ἑπτάκις κυκλώσαντες τὸν μεσαίτατον ναὸν μετὰ αὐλῶν καὶ τυμπάνων καὶ ὕμνων καὶ κωμάσαντες καταφέρουσιν αὐτὸ αὖθις εἰς τὸν ὑπόγαιον τόπον (vgl. Plut. Is. et Os. c. 52 a, Lepsius Chron. I S. 193 Anm.).

Ἐρωτώμενοι δὲ ὅτι τί ἐστι τοῦτο [*τὸ*] *μυστήριον ἀποκρίνονται καὶ λέγουσιν ὅτι ταύτῃ τῇ ὥρᾳ σήμερον ἡ Κόρη τουτέστιν ἡ Παρθένος ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα* (d. i. den Horus, s. Plut. a. a. O. u. Macrob. Sat. I 18). *Τοῦτο δὲ καὶ ἐν Πέτρᾳ τῇ πόλει* (*μητρόπολις δέ ἐστι τῆς Ἀραβίας ἥτις ἐστὶν Ἐδὼμ ἡ ἐν ταῖς Γραφαῖς γεγραμμένη*) *ἐν τῷ ἐκεῖσε εἰδωλίῳ οὕτως γίνεται καὶ Ἀραβικῇ διαλέκτῳ ἐξυμνοῦσι τὴν παρθένον καλοῦντες αὐτὴν Ἀραβιστὶ Χααβοῦ, τουτέστιν Κόρην ἤγουν παρθένον, καὶ τὸν ἐξ αὐτῆς γεγεννημένον Δουσάρην τουτέστιν μονογενῆ τοῦ δεσπότου. Τοῦτο δὲ καὶ ἐν Ἐλούσῃ γίνεται τῇ πόλει κατ᾽ ἐκείνην τὴν νύκτα ὡς ἐκεῖ ἐν τῇ Πέτρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ.*

Epiphanius behandelt hier ein zu seiner Zeit oft besprochenes Thema, das Zusammenfallen der Feier des Geburtstages Jesu am 25. December mit uralten heidnischen Festtagen (vgl. hierüber Credner in Ilgens Zeitschrift 3, 2 S. 228—244 und Baur die christl. Kirche v. Anf. d. 4. bis z. E. d. 6. Jh. S. 264flg.). Diese wohlberechnete Concession des siegenden Christenthums an das untergehende Heidenthum erkennt Epiphanius indess als solche nicht an (wie einsichtigere und aufrichtigere Männer es thaten, s. die Belege bei Credner a. a. O.), sondern erblickt, indem er das Verhältniss gerade umkehrt, in jenen Cultusübungen der „Götzendiener" eine absichtliche Trübung der auch ihnen ursprünglich wohl bewussten Wahrheit. Allerdings fallen die Saturnalien vom 17. bis zum 23. December, dagegen war von Einfluss der am 25. gefeierte natalis solis invicti, d. h. des in der Kaiserzeit in Rom eingeführten Mithras, am Tage der Wintersonnenwende (vgl. die Stellen im Corp. Inscr. Lat. vol. I p. 409). Auffallend genug erwähnt unser Schriftsteller diesen Festtag hier gar nicht, was z. B. Augustin und Andere nicht unterlassen, sondern führt dafür andere weniger bekannte an. Was zunächst das Fest *Κικέλλια* betrifft — dessen Name nicht ägyptischen Ursprungs zu sein scheint — so kommt es noch ein einziges Mal vor, im Decret von Canopus, wo es im ägyptischen Text Kaubech heisst, und etwa auf den 28. Chocath = 16 Februar fällt (Lepsius, das bil. Dekr. v. Canopus I. 15). Ich überlasse es den Fachgelehrten, diese Abweichung von Epiphanius, sowie die Bedeutung in der Mythologie und im Cultus der Aegypter zu erklären, und wende mich zu dem zweiten von E. angeführten Fest, dem *Dusaresfest in Petra.* Wir lernen hier zuerst die Mutter des Dusares kennen, die jungfräuliche *Χααβοῦ*. Dindorf liest indessen nicht so, sondern *Χααμοῦ*, wozu vol. III 2 p. 729 bemerkt wird: „*Χαλμοῦ* coniecit H. L. Fleischerus collato Arabico vocabulo quod Graece *γουλᾶμα* [غُلَامَة] scribendum foret." Aber bei Oehlers *Χααβοῦ*, das bei der Aehnlichkeit von *μ* und *β* in der byzantinischen Minuskelschrift nur eine verschiedene Lesung ist, brauchen wir

keinen Fehler in der Ueberlieferung anzunehmen, abgesehen davon dass غلامة doch nicht ganz dem griechischen *παρθένος* entspricht. Dagegen giebt Freytag s. v. كعب (ك = X, vgl. diese Zeitschr. III S. 183 Anm. 38) folgende Derivate: كاعِب (جارية) und جارية كَعَاب (كَعّاب Meid.) sororiantibus mammis praedita puella. Kam. Dj. — كَعبة virginitas puellae Kam., von denen ich am ersten كَعاب dem *Χααβοῦ* gleichsetzen möchte. Die Endung *ου* ist natürlich die aus den sinaitischen Inschriften wohlbekannte, deren Aussprache als ו hierdurch einen weiteren Beleg findet (über dies ו auch als Femininendung s. diese Zeitschr. XIV S. 381 Anm. 4). — Schwierigkeiten macht hingegen die Erklärung des Dusares als *μονογενὴς τοῦ δεσπότου* (übrigens giebt Dindorf als Lesart des cod. Marc. *Δουσάρκην* statt *Δουσάρην* an). Die bisherigen Etymologien von Bochart, Assemani, Pococke, Movers, Levy, Krehl, sind, soweit sie auch im Einzelnen auseinandergehen, darin einig, dass das Wort dem arab. ذو الشرى entspricht; und dass wir im Dusares und ذو الشرى den nabataeischen דו שרא (Levy, Zeitschr. XIV 464f.) vor uns haben, daran wird jetzt trotz E. Meiers Widerspruch Niemand zweifeln. Bei der Etymologie des Epiphanius an einen Fehler in der Ueberlieferung zu denken, verbietet uns der Zusammenhang der ganzen Stelle. Also hat sich E. entweder in der Etymologie geirrt (darüber, welche Worte er bei seiner Erklärung im Auge hatte, lassen sich mehre Vermuthungen aufstellen) oder, was mir wahrscheinlicher, er verwechselt die Attribute des Gottes und seine Beinamen mit seinem eigentlichen Namen, der uns nach wie vor dunkel bleibt. Doch genügt die Angabe, dass das Fest desselben auf den 25. December, zur Zeit der Wintersonnenwende fällt, um uns in ihm mit Sicherheit einen solaren Gott erkennen zu lassen [1]). Um von den Aelteren zu schweigen, so hielten ihn Ciess (in Paulys Realencycl. V 384), Levy (Ztschr. XIV S. 387) und Krehl (Rel. d. vorisl. Ar. S. 53f.) für den Sonnengott, von dessen Verehrung bei den Nabatäern Strabo redet, ohne dass irgend ein Schriftsteller aus dem Alterthum dies direct ausspricht; wohl aber identificirt ihn Hesychius („u. And." fügt Levy a. a. O. S. 464 hinzu, die ich indess vergeblich gesucht) ausdrücklich mit Dionysos, was die erhaltnen Baudenkmäler (s. Krehl a. a. O. S. 54 Anm. und Waddington Inscr. zu n. 2023) und Münzen (s. u.) hinlänglich bestätigen [2]). Da nun

---

1) Für diese Auffassung spricht auch das Epitheton *ἀνίκητος* der Inschrift von Saïda, das sonst stets dem Helios zukommt.

2) Die Identificirung mit Ares (Movers Phön. I 338 „Mars-Bacchus"), die sogar Dunker noch in der neusten Auflage seiner Geschichte des Alterthums hat (B. I. S. 244), beruht auf einer einfältigen Deutung bei Suidas.

Epiphanius wieder die erstere Deutung empfiehlt, so fragt es sich ob nicht beide richtig und zu vereinigen sind. Macrobius (Saturn. I 18) hat ein eigenes Capitel, in welchem er zu beweisen sucht, *Liberum patrem eum ipsum esse Deum, quem Solem*, wo er zwar dem Synkretismus des sinkenden Polytheismus zu viel huldigt, nicht indess ohne einen Kern von Wahrheit zu bieten. In der That steht die vegetative, schöpferische Kraft beider Gottheiten in so enger Wechselbeziehung, dass beide leicht in einander übergehen und verschmolzen werden konnten, wenn auch bei verschiedenen Stämmen und zu verschiedenen Zeiten bald die eine, bald die andere Seite mehr hervortreten mochte (vgl. Krehl a. a. O. S. 42). Der nabatäische Dusares ist identisch mit dem Bacchus, dessen Cult als allgemein arabischen Herodot und Arrian bezeugen, zugleich aber auch mit dem Helios, von dem als einem nabatäischen Strabo redet. Weitere Combinationen wären bei der Dürftigkeit der vorliegenden Nachrichten unbesonnen, so sehr auch Euseb. Praep. ev. IV 16 § 7 zur Vergleichung einladet. Der Zusammenhang bei Epiphanius scheint darauf hinzuführen, dass das Dusaresfest mit einer Procession um das Götterbild, das aus einem Steine bestand, verbunden war; bekanntlich sind solche Processionen dem arabischen Heidenthum nicht fremd. Schliesslich stelle ich hier alle Stellen der Alten zusammen, die sich auf den Dusares beziehen: fast alles hierher gehörige mit sehr vielem nicht hierher gehörigen hat schon Zoega de obelisc. p. 205, von dem Movers Phön. I 137f. gänzlich abhängt.

Hesych. s. v. *Δουσάρην τὸν Διόνυσον Ναβαταῖοι, ὥς φησιν Ἰσίδωρος*; nach den Auslegern ist der Gewährsmann des Hesych. der bekannte Isidorus Characenus, der unter Augustus schrieb und dem wir auch sonst Nachrichten über Arabien verdanken, s. diese Zeitschr. XXVII S. 315; jedenfalls eine zuverlässigere Autorität in Bezug auf die Erklärung des Namens als der einfältige Suidas.

Tertullian. apol. 24: unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est, ut Syriae Astartes (vielmehr Atargatis), ut Arabiae Dusares (die Handschriften: Duzares, Dysares, Dysores, Disares).

id. ad nat. II 8: quanti sunt qui norint visu vel auditu Atargatin Syrorum — Obodan et Dusarem Arabum c. q. s.?

Euseb. de laud. Const. p. 645 B Vales.: (*Φοίνικες Μαλκάθαρον καὶ Οὔσωρον — θεοῖς ἀνηγόρευσαν*) *ὡς καὶ παῖδες Ἀράβων Δουσάρην τινὰ καὶ Ὀβόδαν.* (Steph. Byz. s. v. *Ὄβοδα χωρίον Ναβαταίων Οὐράνιος Ἀραβικῶν τετάρτῳ „ὅπου Ὀβόδης ὁ βασιλεὺς ὃν θεοποιοῦσιν τέθαπται“.*)

Steph. Byz. (S. 237, 22 Mein.) s. v. *Δουσάρη σκόπελος καὶ κορυφὴ ὑψηλοτάτη Ἀραβίας, εἴρηται δὲ ἀπὸ τοῦ Δουσάρου. θεὸς δὲ οὗτος παρὰ Ἄραψιν καὶ Δαχαρηνοῖς* (d. h. *Ναβαταίοις*, vgl. s. v. *Δαχαρηνοὶ ἔθνος Ἀραβίας ἀπὸ Ναβάτου προσαγορευθὲν Ναβαταῖος, σημαίνει δὲ Δαχαρηνοὶ ἀρσενικοί*; sehr zweifelhaft

bei Ptolem. 407, 9 ed. Wilb.) *τιμώμενος. οἱ οἰκοῦντες Δουσαρηνοί.* Die *Δωσαρηνοί* des Ptolemaeus sind die دواسر und haben etymologisch Nichts mit dem Dusares und den Dusarenern zu thun (s. Zeitschr. XXV, 574).

Suidas (I. 1177 Bernhardy) s. v. *Θευσάρης τουτέστι θεὸς Ἄρης ἐν Πέτρᾳ τῆς Ἀραβίας.*[1] *Σέβεται δὲ θεὸς Ἄρης παρ' αὐτοῖς. ἔστι μέλας τετράγωνος ἀτύπωτος ὕψος ποδῶν δ', εὖρος δύο, ἀνάκειται δὲ ἐπὶ βάσεως χρυσηλάτου. Τούτῳ θύουσι καὶ τὸ αἷμα τῶν ἱερείων προχέουσι καὶ τοῦτό ἐστιν αὐτοῖς ἡ σπονδή, ὁ δ' οἶκος ἅπας ἐστὶ πολύχρυσος καὶ ἀναθήματα πολλά.* Offenbar schreibt den Suidas ab Cedrenus S. 57 ed. Bekker *Θησαυρὸς* (sic) *θεὸς σέβεται. Ἄραβες δὲ μάλιστα τιμῶσι τὸ δὲ ἄγαλμα αὐτοῦ λίθος ἐστὶ μέγας* (Suidas *μέλας*) *τετράγωνος ἀτύπωτος ὕψος ποδῶν δ', εὖρος β', βάθος ἕν* (die letzte Angabe fehlt bei S.), *ἀνάκειται δὲ ἐπὶ βάσεως χρυσηλάτου. Τούτῳ θύουσι καὶ τὸ αἷμα τῶν ἱερείων προχέουσι. Ταῦτο αὐτοῖς ἐστιν ἡ σπονδή, ὁ δὲ οἶκός ἐστιν ὁλόχρυσος αὐτοὶ γὰρ τοῖχοι χρύσεοι καὶ τὰ ἀναθήματα πολλά εἰσιν* (letzteres wohl nur Erweiterung der missverstandenen Worte des S.). *Ἔστι δὲ τὸ ἄγαλμα ἐν Πέτρᾳ τῆς Ἀραβίας καὶ αὐτοῦ σέβονται αὐτόν.*

Möglich ist es, dass auf diese nabatäische Ka'bah die Notizen anderer Schriftsteller gehen, welche von einer Steinverehrung bei den Arabern reden, besonders Maxim. Tyr. c. 38: *Ἀράβιοι σέβουσι μὲν ὅντινα δὲ οὐκ οἶδα, τὸ δὲ ἄγαλμα, ὃ εἶδον, λίθος ἦν τετράγωνος;* vgl. Clemens Alex. Protr. c. 4, übersetzt von Arnob. adv. gent. VI 11.

Endlich existiren Münzen von Adraa (Edre'i des A. T.) unter Caracalla (211—217 p. Chr.) und Aemilianus (253 p. Chr.) geprägt (Eckhel D. N. III 499; Mionnet Descr. V, 578 n. 5 u. 6), die auf dem R. die Aufschrift *Ἀδραηνῶν Δουσάρια* und unter Andern die Darstellung einer Weinkelter zeigen, eine ein „sacellum in quo, ut videtur, lapis rudis" (s. Zoega), ebenso von Bostra, unter Philipp (244—249 p. Chr.) und Decius (249—251 p. Chr.) geprägt, mit der Aufschrift *Ἄκτια Δουσάρια* oder *Δουσάρια* allein und ähnlicher Darstellung (Eckhel a. a. O. S. 500 f. Mionnet Descr. 5, 584 n. 32 sq. 36 sq.), wozu Eckhel (D. N. III S. 178) bemerkt: ludi Actia Dusaria et typus torcularis hactenus tantum in nummis urbium Arabiae ac praecipue Bostrae comperti, ein weiterer Umstand, der für die Erklärung des Dusares als Bacchus spricht. (Irrthümlich

1) Mit den folgenden Worten beginnt offenbar das Citat aus der dem Lexicographen vorliegenden Quelle, wie der wunderliche zu den vorhergehenden eigenen Worten nicht passende Uebergang zeigt.

fassen Levy, diese Ztschr. XIV 465, u. Blau, ib. XXV S. 575 A., diese Dusaria als Beiname der Stadt, ähnlich sind die ludi *Ἄκτια Ἡράκλεια* und *Ἄκτια Καισάρεια* auf Münzen von Tyrus.)

Nachdem Levy einen עבדדושרא in den sinaitischen Inschriften nachgewiesen (dies. Zeitschr. XIV S. 465), sind weitere inschriftliche Belege nicht nur in der semitischen Epigraphik hinzugekommen (Inschrift von Saida u. Omm el Gemal bei Vogué Syrie Centrale, Inscr. Sém., p. 118 flgg. vgl. diese Zeitschr. XIII, 435f., von Neapel Zeitschr. XXIII S. 150), sondern auch in der griechischen, die ebenfalls für die weite Verbreitung seines Cultus zeugen.

In der Inschr. Wadd. Inscr. de la Syrie 2023 aus Melah es Sarrar vom J. 164/165 erscheint ein *ἱερεὺς θεοῦ Δουσάρεος;* verstümmelt ist leider 2312 aus Suêda, in der jedoch die Ergänzung *Δο]υσάρεος θε[οῦ μεγάλου] ἀνικήτου* festzustehen scheint.

Eine Weihinschrift ist in Puteoli gefunden, Corp. Inscr. Neapol. 2462 DUSARI SACRVM. Eine rheinländische Inschrift (Corp. Inscr. Rhen. 151) unter Alexander Severus gesetzt, enthält eine Weihung deo Apollini Dys.; die auf das letzte Wort folgenden Worte sind aber zu corrupt, als dass man mit Sicherheit Dys(ari) ergänzen könnte. — *Δουσάριος* als Eigennamen eines arabischen Philosophen aus Petra hat J. Bernays in den Scholien zu Aristoteles glücklich wiederhergestellt, N. Rhein. Mus. f. Philol. 17 S. 304; denselben Namen führt der Arzt in den Saturnalien des Macrobius (I 7, 1; II 2, 14 u. sonst), wo er aber von den Herausgebern noch immer verkannt ist (die Hdschr. Dijsarius, Dysarius, Disarius); ferner aus christlicher Zeit Wetzstein Ausgew. Inschr. u. 86 = Wadd. 1915 aus Bozra. Fraglich ist die myrrha Dusaritis bei Plinius XII § 69, da die Herausgeber jetzt nach den besseren Quellen Dusiritis schreiben; möglich, dass diese Myrrhensorte nach dem Stamme der Dawâsir benannt ist.

Es liegt nicht in meiner Absicht die Berichte der arabischen Autoren über den ذو الشرى hier zu discutiren; sie sind wie ähnlich in der südarabischen Religionsgeschichte gegenüber den einheimischen oder denen der Griechen und Römer von geringem Gehalt. Dagegen schliesse ich einige Bemerkungen über andere den Nabatäern zugeschriebene Götter an. Zoega und Movers haben irrig auf den Dusares Notizen bezogen, die sich in Marinus Leben des Proclus, und Damascius Leben des Isidor in Photius Bibl. p. 347, 18 Bekker finden. Letzterer berichtet vom Isidor: *ἀπεδήμησεν εἰς τὰ Βόστρα τῆς Ἀραβίας, πόλιν μὲν οὐκ ἀρχαίαν (ὑπὸ γὰρ Σεβήρου τοῦ βασιλέως* (d. i. Alex. Severus) *πολίζεται), φρούριον δὲ παλαιόν, ἐπιτετειχισμένον τοῖς πέλας Διονυσιεῦσιν ὑπὸ τῶν Ἀραβικῶν βασιλέων· ἔγνω δὲ ἐνταῦθα τὸν Θεανδρίτην, ἀρρενωπὸν ὄντα θεὸν καὶ τὸν ἄθηλυν βίον ἐμπνέοντα ταῖς ψυχαῖς.* Denselben Gott meint auch Marinus, wenn er berichtet, dass Proclus nicht nur auf hellenische, sondern auch auf barbarische Götter Hymnen ge-

dichtet, unter denen er den Marnas von Gaza, den Asklepios Leontuchos von Askalon, sowie *Θεανδρίτην ἄλλον Ἀραβίοις πολυτίμητον θεόν* nennt. Auch für diesen Gott haben die Denkmäler Belege geliefert: C. I. G. 4609 aus Shehbe (Philippopolis) eine Weihung *θεῷ Οὐασεαθοῦ πατρῴῳ Θεανδρίῳ* (*Οὐασαιαθοῦ* allein Wadd. 2374 aus Atiln); Wadd. 2481 aus Zorava: *Θεανδ[ρίῳ] ὑπὲρ σωτηρίας* etc.; Inschrift von einem Tempel dieses Gottes zu ʿAwwas Wetzst. 57 = Wadd. 2046, welcher *Θεονδρίτιον* genannt wird, aus dem J. 394. Auf denselben bostrenischen Gott beziehe ich Corp. Inscr. Lat. III 3668 aus Pressburg, wo ein Soldat (leider ist die Angabe seines Truppentheils und seiner Heimath nicht klar) Dis patriis Manalpho [1]) et Theandrio votum solvit.

Schliesslich bemerke ich, dass Cless a. a. O. S. 384 irrt, wenn er den Nabatäern einen „widerlichen Cult zweier Schwestern, der Marthana und Marthus" zuschreibt: Epiphanius, der dies bezeugen soll (adv. haer. I, 19, 2) spricht nur von den Anhängern des Elxai, die sich in diesen Gegenden aufhielten. Dagegen gehört hierher eine andere Stelle desselben Schriftstellers I 2 S. 180 Oehler. *Οἱ μὲν γὰρ ἐν τῇ Ἀραβίᾳ τῇ Πετραίων Ῥεκόμ τε καὶ Ἐδὸμ καλουμένῃ τὸν Μωυσέα διὰ τὰ θεοσήμεια θεὸν νομίζουσι, προσκυνοῦσί τε τὴν αὐτοῦ εἰκόνα ἣν ἀνατυπωσάμενοι ἀνεπλανήθησαν οἱ τοῦ δικαίου αὐτοῖς αἰτίου γενομένου, ἀλλὰ τῆς πλάνης αὐτοῖς διὰ τοῦ δικαίου ἐν τῇ ἀγνοίᾳ φαντασίαν πράγματος αὐτοῖς συναγούσης.*

Zum Schluss redet Epiphanius von einem in Elusa gefeierten Feste. Von den zu Elusa verehrten Gottheiten kennen wir die Venus, die dort in Gestalt eines Steines verehrt wurde; ihr ward jährlich ein grosses Fest gefeiert, s. die Stelle des Hieronymus bei Tuch diese Ztschr. III S. 195; es ist möglich, dass E. dasselbe Fest meint; zu den dort und schon von Reland Palaestina S. 755 f. zusammengestellten Belegen für Elusa wüsste ich ebensowenig wie Neubauer la Géogr. du Talmud S. 119 u. 410 etwas hinzuzufügen. Der Name الوثنين, der für Elusa vorkommt (s. Zeitsch. XXV 576 A. 1) erinnert an den Ort الصنمين im Hauran.

---

1) Ich vermuthe, dass statt Manalpho Manapho (مناف) zu lesen ist; denn dass dieser Gott in der Heimath des Dedicanten (dom. Cam. ist wohl in dom. Can[athenus] zu verändern) verehrt wurde, beweist der Name *Μαναφ-(ο)ς*, den eine Inschrift aus Mif'âlâ bei Wadd. 2386 bietet = عبد مناف; und dadurch gewinnt die Vermuthung des Hrn. Dr. Blau, der denselben Namen auf den sinaitischen Inschriften wiederfindet (diese Zeitschr. XVI, 370), an Wahrscheinlichkeit.

Discours de Jacques de Saroug sur la chute des idoles,

par

M. l'Abbé Martin.

Ce discours de Jacques de Saroug, l'homéliste si connu de l'Eglise monophysite syrienne, mérite de fixer l'attention à trois points de vue: D'abord, au point de vue de l'histoire du paganisme oriental. On y trouve, en effet, quelques noms de Divinités avec l'indication des lieux qui étaient spécialement voués à leur culte. Les savants dont les recherches se sont portés de ce côté ne manqueront pas de faire bon accueil à cette portion de l'homélie de l'évêque de Batna (vers 18 au vers 137) [1]. Après ces renseignements sur le paganisme oriental, on en trouvera d'autres sur les origines du christianisme (vers 138 au vers 366). Les Apocryphes ont été l'objet de tant d'études de notre temps, qu'il nous paraît inutile d'insister davantage sur l'intérêt qu'offre, sous ce rapport, le poème de Jacques de Saroug. Les lecteurs de la *Zeitschrift* se rappellent avoir lu, il y a peu de mois, une homélie du même écrivain sur la prédication de St. Thomas aux Indes. Plusieurs détails, donnés ici en passant, éclairciront ou confirmeront quelques unes des données, contenues dans les *Acta apostolorum apocrypha* de M. Tischendorf ou dans les *Apocryphal Acts* de M. Will. Wright.

Un dernier point, enfin, qu'il faut signaler dans cette homélie sans nous y appesantir, c'est son côté moral. Que d'idées fines, ingénieuses et, en même temps, rigoureusement exactes, semées dans les tirades du poète syrien contre l'amour de l'argent! Il y a, dans ce petit poème, de la mise en scène, du mouvement, de l'action, de la vie, et quoique les personnages ne soient point nombreux, ce petit drame est loin d'être dépourvu d'intérêt. En faisant parler ou agir ses personnages, le poète Monophysite trouve le moyen d'émettre des observations piquantes d'originalité et de justesse, qui feraient honneur à plus d'un moraliste européen.

---

1) On peut comparer ce passage de l'homélie de Jacques de Saroug au discours de Tatien contre les dieux et à l'*Octavius* de Minutius Félix.

Ce petit poème fera donc mieux connaître l'auteur auquel nous l'empruntons, nous dévoilera quelques côtés nouveaux de son génie et montrera tout ce qu'il y avait de souplesse dans le plus fécond des écrivains de la Syrie chrétienne, au VI. siècle. On nous avait presque promis une édition complète des oeuvres de cet homéliste, mais il paraît que divers contretemps viennent de suspendre le commencement d'exécution que ce projet avait reçu. Nous espérons toutefois que c'est là un simple ajournement et que ce dessein ne tardera pas à être repris.

Avant de terminer cette courte introduction, il nous reste à parler des manuscrits que nous avons employés.

Le discours sur la chute des idoles est contenu dans deux manuscrits syriaques du Musée Britannique, dans le manuscrit 14607 [1]) et dans le manuscrit 14624 [2]). Le premier est du VI. ou du VII. siècle; le second du IX. ou du X.: le premier ne contient pas le discours entier: il manque une trentaine de vers, à la fin. Cette imperfection nous a fait choisir pour texte le second manuscrit, dont la leçon est cependant moins correcte que celle du premier, ainsi que la collation nous l'a prouvé. Nous n'avons pas voulu mélanger les deux leçons, en formant un texte nouveau. Nous nous sommes contentés de recueillir les variantes du 14607, et, quand elles nous ont semblé *préférables*, nous l'avons indiqué, en ajoutant, à la suite, la lettre *P*.

Pour ce qui est de notre traduction, nous avons suivi tantôt le texte, tantôt la note, suivant le cas. Nous désignons, le manuscrit 14624, par la lettre *A* et le manuscrit 14607 par la lettre *B*.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] [3]) [illegible] [4]) [illegible]

[illegible] [5]) [illegible]

[illegible] [6]) [illegible]

1) W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts etc.* Nr. DCCXLVII. p. 683—684.

2) *Ibid.*, Nr. DCCXCI. p. 781—782.

3) B. [illegible] *P.* 4) B. [illegible]. 5) B. [illegible].

6) B. [illegible] *P.*

ܐܬܪܐ ܟܠܗ ܡܫܡܥܐ ܗܘܐ. ܘܡܠܟܐ ܦܩܕܐ ܕܢܫܬܡܥܘܢ ܠܗ ܐܝܟ ܢܡܘ̈ܣܐ.(1 ܫܠܝܢ ܗܘܘ ܥܠܡܐ(2 ܡܢ ܣܓܕܬܐ ܘܡܢ ܕܒܚܐ. ܘܒܗܝܡܢܘܬܐ ܕܒܗ ܠܐܠܗܐ ܢܣܓܕܘܢ ܗܘܘ. ܒܥܠܡܐ ܝܗܒ ܘܐܚܝܕ ܢܡܘܣܐ ܒܐܬܪ̈ܘܬܐ. ܘܠܐ ܐܝܟ ܗܘܐ ܠܗ ܐܬܪܐ ܠܣܘܥܪܢܐ ܕܢܥܒܕ ܠܗ:(3 ܢܦܩ ܗܘܐ ܟܢܐ ܕܢ ܠܗ ܦܓܪܐ ܕܒܥܠܡܐ. ܘܦܫܛ ܡܠܟܘܬ ܠܐܬܪܐ ܦܓܪܐ ܕܡܫܬܥܒܕܐ. ܗܢܐ ܕܐܠܗܐ ܘܠܐ ܢܗܘܐ ܠܗ(4 ܕܢܗܐ. ܕܥܡܐ ܐܬܐ ܒܫܡܐ ܘܐܠܗܐ ܗܘܐ ܠܐܠܗܐ. ܗܢܘ ܡܫܝܚܐ ܘܢܚܬ ܠܗ ܚܕܐ ܒܥܠܡܐ.(5 ܐܝܟ ܐܢܫ ܒܒܢ̈ܝܢܫܐ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܘܡܠܟܐ(6 ܘܡܠܟܘܬ ܠܐܬܪܐ ܫܠܡܬ ܒܟܠ ܐܬܪ̈ܝܢ. ܘܠܡܣܬܥܪܘ ܡܠܟܐ ܕܥܡܐ ܡܢ ܢܘܟܪܝܐ. ܘܒܝܬ ܘܐܬܬܚܙܝ(7 ܢܡܘ̈ܣܐ ܠܗܘܢ ܒܥܠܡܢܝܐ. ܘܐܬܦܫܛ ܡܠܟ ܫܠܡܐ ܚ̈ܝܠܐ ܕܥܡܐ ܢܗܘܘܢ. ܡܬܩܢܝܐ ܐܠܗܐ(8 ܫܪ̈ܝܪܐ ܒܟܠ ܐܬܪ̈ܘܬܐ. ܘܠܐܬܪ̈ܘܬܐ ܒܝܢܝ ܡܠܟܐ ܕܢܫܬܥܒܕܘܢ. ܘܐܬܝܕܥ ܒܟܠܗ ܕܥܡܐ ܕܝܠܗܘܢ ܦܩܕܢܘܗܝ ܢܫܒܘ. ܘܐܝܟ ܕܡܠܟܐ ܘܐܝܟ ܕܫܠܝܛܐ ܡܠܟܐ ܕܥܠܡܐ. ܘܐܝܟ ܕܐܠܗܐ(9 ܡܢܗ ܕܢܫܬܡܥ ܚܝܠܐ ܡܢܗܘܢ ܘܫܡܥܢ ܡܢܗܘܢ(10 ܕܡܢ ܠܗ ܕܫܠܝܛ ܘܐܬܪܐ ܕܢܫܡܥ. ܐܝܟ ܕܟܠܗ ܕܐܬܪܐ ܕܫܠܝܛ ܗܘܐ ܒܥܠܡܐ: ܟܠܗܘܢ ܡܢܗܘܢ ܡܢ ܫܡܝܐ ܡܢ ܐܠܗܐ: ܟܠܗ ܟܠܗܘܢ ܐܝܟ ܐܢܫܘ ܕܗܘ ܕܢܚܬ ܠܗ. ܠܐܠܗܘܬܐ ܕܢܚܬ ܘܐܬܚܙܝ(11 ܥܡܐ ܘܫܡܥܘܗܝ. ܐܝܟ ܐܡܪ ܕܠܟ(12 ܡܢܐ ܢܣܒܘ ܘܫܡܥܘ ܡܠܟܐ. ܘܟܠ ܦܩܘܕܐ ܕܡܢ ܫܡܝܐ ܡܢܗܘܢ(13 ܐܝܟ ܕܡܠܟܐ. ܘܡܢ ܗܘܐ ܠܗ ܦܩܕܐ ܕܢܫܡܥ ܒܟܠܗ ܐܬܪ. ܕܐܝܟܢܐ(14 ܕܡܢܐ ܒܟܠܗ ܘܟܠܗ

1) B. ܐܝܟ ܢܡܘ̈ܣܐ ܕܢܫܬܡܥܘܢ ܠܗ. 2) A omet ܥܠܡܐ. 3) B. ܗܘܐ au lieu de ܠܗ. 4) B. ܠܟܠ au lieu de ܫܒܪ P. 5) B. ܒܥܠܡܐ ܚܕܐ. 6) B. fol. 21, *b*, 1. 7) B. ܘܒܝܬ ܐܬܬܚܙܝ P. 8) B. ܐܠܗܘܢ ܐܬܩܢܝܘ, ܫܪ̈ܝܪܐ. 9) B. ܘܐܝܟ ܕܐܠܗܐ ܚܝܠܐ ܡܢܗܘܢ ܘܫܡܥܢ ܡܢܗܘܢ P. 10) A, fol. 10, *b*, 2. 11) B. ܘܫܡܥܘܗܝ fol. 21, *b*, 2. 12) B. ܕܠܟ P. 13) B. ܡܢܗ ܡܢܗܘܢ. 14) B. ܗܘ ܐܝܟ.

ܠܐ ܢܦܠܘܢ: ܘܡܠܟܝ̈ ܐܦܠܐ ܐܦ ܠܐܠܗܐ ܡܠܟܘܬܐ.¹⁾ ܦܘܪܕܐ ܠܥܠܡܐ
ܘܩܛܘܠܐ ܠܡܫܝܚܐ ܐܝܬ ܐܝܟ ܡܫܬܘܕܝܢ. ܥܡ ܫܠܝܚܘ̈ܗܝ ²⁾ܡܗܝܡܢ ܗܘܐ ܠܡܠܟ
ܠܟ ܒܥܒܕܐ ܗܘܝ. ܘܐܝܟ ܕܐܠܗܐ ܗܘܐ ܠܗ ܡܪܕܗ ܕܗܘܐ ܠܗ ܥܡ ܫܡܝܐ
ܠܗ: ܡܫܡܫܢܐ ܡܢ³⁾ ܒܫܠܒܘܬܗ ܡܠܟܘܬܐ ܗܘܐ. ܘܐܬܐ ܒܫܡܗ
ܐܝܟ ܫܠܝܚܘ̈ܗܝ⁴⁾ ܘܡܠܟܐ ܠܗ ܡܢܗ. ܡܗܝܡܢܐ ܐܚܪܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܕܐܬܐ ܠܫܡܝܐ
ܠܗ. ܡܢ ܕܥܒܕܐ ܠܥܠܡܐ ܒܫܡܝܐ ܕܡܢ ܥܠܡܐ: ܒܠܘܪܝܡܐ⁵⁾
ܐܬܐ ܠܫܠܝܚܐ ܘܡܫܝܚܐ. ܒܝܕ ܡܫܝܚܐ ܕܫܠܝܚ ܒܫܡܐ⁶⁾ ܐܝܟܐ
ܘܐܠܗܘܗܝ. ܒܫܠܡܐ ܐܚܪܐ ܒܝܕ⁷⁾ ܐܬܡܫܚܘ ܠܐܠܗܐ. ܘܐܝܟ
ܘܡܫܠܡܢܘܢ ܐܚܪ ܕܐܬܐ ܐܦ ܒܫܠܡܘܢ. ܒܩܘܪܒܢ⁸⁾ ܐܚܪܐ ܘܐܠܗܘܬܐ
ܐܬܐ ܕܡܫܝܚܐ: ܐܝܟ ܠܗ ܗܘ⁹⁾ ܘܡܫܡܫܘ ܕܗܘܐ ܐܦ ܕܐܠܗܐ܀
ܗܘܐ ܐܬܐ ܒܫܡܝܐ ܒܐܠܗܘܬܗ ܗܘ ܘܐܫܬܪܝ. ܘܐܬܦܪܫ ܠܒܝܬܗ ܡܠܟܐ
ܐܝܟ ܒܗ ܡܫܝܚܐ܀ ܐܬܐ ܠܒܝܬܝ ܒܫܡܝ ܘܡܫܡܠܝܢ ܘܡܠܟ ܕܫܡܐ.
ܘܡܢ¹⁰⁾ ܕܫܠܝܚܘܬܗ ܘܡܠܟܘܬܐ ܕܝܠܗ ܐܠܗܐ. ܒܫܠܝܚܘܬ ܕܗܘܐ ܡܢܗ
ܗܘܐ ܒܫܡܝܐ ܠܫܠܝܚܐ ܗܘܐ¹¹⁾ ܘܡܠܟܝ̈ ܡܢ ܫܡܝܐ ܐܠܗܐ ܕܐܬܐ
ܐܝܟ. ܠܟܠ ܒܫܡܝ ܒܫܡܝܐ ܡܠܟܘܬܗ ܒܫܡ ܐܝܟ ܡܢܐ. ܘܐܬܐ ܠܟܠܝ
ܒܫܡܝܐ ܒܫܡܝܐ¹²⁾ ܘܡܫܡܫܢܐ. ܒܫܡܝܐ ܒܟܠܗ ܡܗܝܡܢܐ¹³⁾
ܘܒܫܡܝܐ ܘܐܠܗܐ. ܘܡܫܝܚܐ¹⁴⁾ ܒܫܡܝܐ ܕܐܬܐ ܠܟܠܗܘܢ ܒܟܠܗ ܕܫܠܝܚܘܗܝ.
ܫܡܥܘ ܕܫܡܝ ܕܐܦ ܕܡܢ ܒܫܡܝܐ ܫܠܝܚܐ ܡܫܝܚܐ.¹⁵⁾ ܘܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ ܠܐܠܗܐ
ܘܫܡܝܐ ܐܠܗܘܬܗ¹⁶⁾ ܠܐܠܗܘܬܗܘܢ ܒܫܡ ܒܫܡܝܗܘܢ¹⁷⁾ ܫܡܝܐ ܕܐܠܗܐ¹⁸⁾

1) B. ܠܐܠܗܐ ܘܡܠܟܘܬܐ P. 2) B. ܐܝܬܘܗܝ. 3) B. ܠܘܬ. 4) A, 11, a, 1 5) B. ܒܠܘܪܝܡܘܬܐ P. 6) B, 22, a, 1. 7) B. ܕܗܘܐ. 8) B. ܩܘܪܒܢ. 9) B. ܗܘܘ P. 10) B. lit: ܘܡܢ ܕܫܠܝܚܘܬܗ ܘܡܠܟܘܬܐ ܕܝܠܗ ܐܠܗܐ. Voir, Assemani Bibliotheca orient. 1, 327–328.
11) B. ܒܗ. 12) B. ܫܡܝܐ. 13) B, 22, a, 2. 14) B. ܒܫܡܗ P.
15) B. ܫܠܝܚܐ ܡܫܝܚܐ. 16) B. ܐܠܗܘܬܐ, ܐܬܐ. 17) B. ܒܫܡܝܗܘܢ.
18) B. ܐܦ ܕܐܠܗܐ.

ܘܦܘܩܕܢܐ ܡܫܠܡܝܢ؛[1] ܠܗܘܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܐܝܟ ܕܠܐܠܗ̈ܐ. ܥܡܗ ܐܦ
ܕܗܘ̈ܝ ܠܥܡܡܐ ܡܫܝܚܐ ܗܘܘ[2] ܟܕ ܐܠܗ̈ܐ ܕܟܠܗ ܡܩܕܫܝܢ[3] ܦܬܟܪ̈ܐ
ܐܠܗܐ ܐܚܪܢܐ܀ ܠܟܠܠܗܝܢ[4] ܢܘܕ ܐܦܘܪܣܝܐ ܘܡܣܪ ܠܗܘܢ. ܦܠܚܐ
ܕܠܐ ܡܢ ܘܦܠܚܢܐ ܡܫܝܚܐ ܠܟܠܗ ܐܢܫ ܕܝܢ ܐܦ ܕܗܘ ܢܦܫܗ
ܗܘܘ. ܘܒܗ ܡܫܝܚ ܠܗܝܢ ܡܕܒܚܐ ܟܕ ܐܠܗ̈ܐ[5] ܠܐܠܗܐ ܚܕܐ
ܐܠܗܐ[6] ܟܕ ܐܝܟ ܐܣܛܘܟܣܐ. ܕܢܗܘܘܢ ܡܫܝܚܝܢ ܘܟܘܟܒܐ ܘܡܠܐܟ̈ܐ؛
ܟܕ ܚܕ ܐܚܪܢܐ ܐܬܬ ܠܗܘܢ[7] ܦܠܚܐ ܐܦ.[8] ܘܗܢܘܢ ܕܐܚܪܢܐ ܚܝ
ܦܠܚܐ[9] ܕܢܦܠ ܐܢܘܢ܀ ܠܟܠܗܝܢ ܐܝܟ ܟܠܗܝܢ ܘܡܕܡ ܚܠܐ[10]
ܘܡܢܗܘܢ[11] ܗܘܐ ܟܕ ܡܢܝܢ[12] ܚܝܠܐ ܘܡܕܡ ܟܠܐ܀ ܚܝܠܐ ܗܘܐ ܟܕ ܗܘ
ܢܣܒ ܟܠܗ ܕܗܘ ܢܦܫܗ. ܐܦ[13] ܕܗܘܢܐ ܠܥܡܡܐ ܡܫܝܚܐ ܗܘܘ
ܐܝܟ[14] ܐܠܗܐ܀ ܟܕ ܟܠ ܗܘ ܠܥܡܡܐ ܢܦܫܗ ܠܟܠܗ ܡܫܝܚܐ.
ܚܝ̈ܠܐ[15] ܢܦܫܗ ܦܠܚܐ ܗܘ[16] ܐܢܫܐ ܗܘ ܢܦܫܗ ܘܡܩܕܫܝܢ ܐܢܘܢ
ܘܡܫܝܚܐ[17] ܟܕ ܡܢ ܐܝܟ. ܟܕ ܗܘܐ ܚܝܠܐ ܕܢܦܫܗ ܘܗܘ ܢܦܫܗ؛[18]
ܡܢ ܕܗܘܐ ܘܡܢ ܢܦܫܗ ܡܢ ܥܡܡܐ. ܢܦܠ ܐܝܟ ܘܠܐܠܗܐ ܐܟܠ
ܟܕ ܢܦܫܗ ܡܫܝܚܐ. ܟܕ ܗܘ ܘܟܠܗ ܠܐܠܗܐ[19] ܘܐܚܪܢܐ܀ ܠܟܠܗܘܢ
ܘܣܘܪ ܘܡܠܟܘܬܐ ܠܟܠܗܝܢ ܡܫܝܚܐ؛[20] ܠܥܡܡܐ[21] ܘܡܬܚܫܒܝܢ ܠܥܡܐ
ܐܢܫܐ. ܠܥܡܡܐ ܘܚܝ̈ܠܐ ܡܢܗ ܦܠܚܐ ܘܠܐ ܟܕ ܗܘ ܘܐܝܟ[22] ܡܫܝܚܐ ܕܟܠܗܘܢ

---

1) B. ܡܫܠܡܝܢ؛ ܐܢܫ ܒܢܝ̈ܢܫܐ. 2) B. ܗܘܘ̈ ܡܫܝܚ P. 3) B. ܡܩܕܫܝܢ. 4) B. ܢܘܕ ܠܟܠܠܗܝܢ. 5) A, 11, b, 1. 6) B. ܢܘܕ. 7) B. ܟܕ ܠܗܘܢ P. — B. 22, b, 1. 8) B. ܢܦܠ. 9) B. ܦܠܚܐ ܕܢܦܠ P. 10) B. ܘܡܕܡ ܚܠܐ P. 11) B. ܘܡܢܗ. 12) B. ܟܕ. 13) B. ܕܗܘܢܐ. 14) B. ܠܐܠܗܐ. 15) B. ܚܝ̈ܠܐ. 16) B. ܠܐܢܫܐ. 17) Peut-être faudrait-il lire ܠܡܫܝܚܐ. 18) B. ܐܢܫܗ. 19) A, 11, b, 2. 20) B. ܚܝ̈ܠܐ ܟܠܗ. 21) B. ܡܬܚܫܒܝܢ P. 22) B. ܐܝܟ.

ܡܬܩܢܝܢ ܗܘܘ ܠܟܘܡܪܐ: ܘܡܙܕܗܪܝܢ[1] ܣܓܝ ܠܗܢܐ ܕܐܬܐ ܐܩܝܡ܀
ܘܡܥܠܝ ܒܟܘ ܐܦܐ ܣܛܢܐ ܘܫܐܕܐ. ܘܟܕ ܗܢܐ ܡܫܬܡܥ ܒܟܠܗܘܢ[2]
ܕܡܫܝܚܝܐ܀ ܘܡܬܚܙܝܢ ܐܝܟ ܒܚܝܠܐ ܒܕܬܐ ܕܡܕܝܢܬܐ܀[3] ܘܡܩܦ
ܒܟܠ ܕܘܟ ܢܝܫܐ ܕܠܟܘܪܐ: ܘܐܬܚܝܠ ܐܦܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܕܒܟܠܗܘܢ. ܡܫܬܒ
ܐܝܟ ܡܢ ܕܚܘܫܐ ܕܕܚܠܬܐ ܕܩܕܡ: ܘܐܬܒܛܠܘ ܗܘܘ ܟܠܗܘܢ ܒܥܕܬܐ ܕܡܫܝܚܐ܀
ܡܫܬܒܚܐ ܗܘܘ ܐܝܩܪܐ ܕܫܬܩܬܘܢ ܒܗ܀ ܘܟܕ ܢܗܘܐ ܒܟܠܟܠ ܡܢ
ܦܘܠܚܢܐ ܕܡܫܝܚܐ܀ ܘܐܬܟܢܫܘ ܕܢܚܙܘܢ[4] ܒܢܝܢܐ ܣܓܝܐܐ ܕܚܒܝܫ ܒܗܝܟܠܐ:
ܒܪܝܫ[5] ܗܘܐ ܟܕ ܐܝܩܪܐ[6] ܐܩܝܡܬ ܠܟܘܡܪܐ. ܘܟܠ ܕܡܫܟܚ ܢܦܫܗ ܠܒܝܬܐ
ܠܐܠܗܘܬܐ܀[7] ܘܟܠ[8] ܐܝܟܢܐ ܠܫܡܫܐ[9] ܠܐܠܗܝܢ:[10] ܘܟܕ ܐܦܐ
ܒܟܠ ܡܕܝܢܐ ܕܐܬܚܙܝ ܕܩܪܐ:[11] ܘܡܛܐ ܒܫܡܫܐ ܠܚܬܡܝܢ ܠܚܝܠܝܢ
ܠܡܕܒܚܐ ܒܠܚܘܕܘܗܝ ܠܦܬܓܡܝܗܘܢ ܡܢ ܐܠܗܘܬܗܘܢ܀ ܟܠ ܚܕ ܗܘܐ
ܕܢܣܒܘܢ ܘܐܝܟܢ ܡܕܒܚܝܢ ܗܘܘ: ܒܗܘܐ ܐܝܬܝ ܒܟܠܗ ܠܦܬܟܪܝܗܘܢ[12]
ܡܕܒܚܐ ܗܘܐ܀ ܗܝ ܕܐܝܬ ܚܝܠܐ[13] ܕܦܬܟܪܝܗܘܢ ܡܫܟܚܝܢ ܗܘܐ. ܘܫܒܩܘ
ܐܢܫܐ ܣܓܝ ܒܗ ܠܦܬܟܪܐ[14] ܡܬܬܣܝܡܐ[15] ܗܘܐ: ܒܗ ܕܗܘܐ ܗܘܐ ܘܠܐ ܗܘܐ
ܕܪܫܐ ܕܐܝܟ ܗܘܐ ܒܗ. ܐܠܐ[16] ܦܓܪܐ ܕܡܣܓܕܐ ܗܘܐ ܡܢ ܢܦܫܐ.
ܠܐܠܗܐ ܕܪܫܐ ܒܒܢܝܐ ܡܕܒܚܝܢ ܗܘܘ. ܘܡܬܩܢܝܢ ܠܡܕܒܚܐ
ܡܬܪܫܝܢ[17] ܗܘܘ. ܘܗܐ ܕܝܢ ܐܝܟ ܡܛܠ ܘܡܣܝܒܪ[18] ܠܐܠܗܐ: ܘܡܛܠ
ܕܚܪܐ[19] ܠܡܣܓܕܐ ܗܘܐ ܠܦܬܟܪܐ ܦܓܪܐ܀ ܡܛܠ ܗܢܐ ܡܩܝܡ ܐܝܟ ܠܚܕܝ[20]

---

1) B. ܠܗܘ ܕܪܐ *P.* 2) B. ܘܟܕ ܗܢܐ ܡܫܬܡܥ ܒܟܠܗܘܢ *P.* 3) B. ܕܐܠܗܘܬܐ. 4) B. ܢܚܙܘܢ. 5) A, 12, a, 1. 6) B. ܒܗ. 7) B. ܕܪܫ ܠܐܠܗܘܬܐ *P.* 8) B. ܘܐܟܠ *P.* 9) B. 23, a, 1. 10) B. ܠܐܠܗܝܢ *P.* 11) B. ܘܠܫܡܫܐ ܒܟܠܗ. 12) B. ܠܦܬܟܪܝܗܘܢ *P.* 13) B. ܒܗ ܦܬܟܪܝܗܘܢ *P.* 14) B. ܒܗ ܦܓܪܐ *P.* 15) B. ܡܬܬܣܝܡܐ. 16) B. ܐܠܐ. 17) B. ܡܬܩܪܒܝܢ. 18) B. ܘܡܛܠܗ. 19) B. ܕܚܪܐ. 20) A. 12, a, 2.

ܐܢܫܐ. ܘܡܫܒܚܐ ܠܒܘܫ̈ܐ [1]ܐܝܟ ܠܡܣܟܢܘ. ܠܡܣܟܢܐ ܡܨܒܬܐ
[2]ܘܡܬܡܣܟܢܬܐ ܡܫܬܪܪܐ: ܒܢܘܪܐ ܘܡܫܐ ܘܡܫܚܢܬܐ ܐܬܦܫܛ ܐܝܟ.
ܒܫܟܐ [3]ܘܡܬܢܚܐ ܘܡܦܠܚܢܬܐ ܡܛܠ ܐܝܟ. ܘܒܟܠ ܦܘܪܣܝܢ ܟܠܗܝ
ܢܐܒ ܡܢ ܒܢܘܗܝ. ܘܡܢ ܡܫܝܚܐ [4]ܡܬܥܕܪܢܐ ܒܐܢܬܬܐ: ܘܡܬܚܫܒܐ
ܫܠܡܝ ܒܢ̈ܝ ܟܠܬܗܝܢ [5]: ܘܥܡܗܝ ܝܗܒ ܕܡܫܬܪܪܬܐ ܒܟܠܗܝ ܠܟܘܢ:
ܘܠܐ ܐܝܬ ܒܐܦܝܐ ܥܡ ܐܠܗܐ ܕܡܫܬܠܠ ܗܘܐ: ܘܦܬܚܝܢ ܦܘܡܐ ܒܢ̈ܝܫܐ
ܡܬܝܩܢܐ ܕܠܚ̈ܘܪܐ. ܘܡܫܠܡ ܢܫܐ ܦܬܓܡܐ [6]ܘܡܠܘܐ ܒܡܥܪܬܐ ܘܡܬܟܢܫܐ
ܡܩܒܠ ܠܗ ܬܐܠܐ ܕܒܫܡܗ ܠܐܠܗܐ. ܘܢܩܪܐ ܕܐܬܚܙܝ ܥܠ ܒܢܝܐ ܡܚܕܐ
ܐܝܟ: ܘܒܪܐ ܝܗܒ ܕܐܣܝܐ ܡܫܚܗ ܕܒܫܡܐ ܒܠܒܗ. ܘܒܪܟ [7] ܕܝܗܒ
ܒܡܢܩܦܬܐ ܕܒܫܡܐ[8] ܕܐܣܝܐ. ܘܡܩܪܒܝܢ ܗܘܘ ܫܠܡܝ ܙܒܢܐ ܚܫܝܒܐ:[9]
ܡܩܪܐ ܠܒܢ̈ܝܢ ܦܬܓܡܐ [10]ܒܒܢܝܐ ܕܦܠܚܝܢܐ. ܘܐܝܬ ܠܐܠܗܐ ܡܦܩܕܐ
ܦܬܐ ܕܡܬܩܢܐ: ܘܡܫܝܚ ܦܬܓܡܐ ܥܠ ܢܩܘܫܐ ܕܝܠܒܢܬܐ: ܘܡܫܡܫܐ
ܠܟܠܗܝ ܒܫܒܪܐ ܒܒܝܠܐ ܘܢܫܬܐ ܝܕܥܐ: ܘܡܫܬܠܡܐ ܡܠܟܐ ܕܒܢ̈ܝܐ ܘܡܩܪܐ
ܫܠܡܐ:[11] ܘܦܬܐ ܦܪܐ ܕܡܫܬܪܪܐ ܒܟܠܗܝ ܠܟܘ: ܘܦܬܐ ܒܢܦܫܐ ܒܟܘܢ
ܝܗܒܝܢ[12] ܕܐܣܝܐ ܗܘܐ. ܘܩܪܝܢ ܚܝܘܢ ܝܠܒܢܐ[13] ܕܦܫܘܗ ܒܟܠ[14]
ܐܡܠܬܐ. ܘܢܬܒ ܠܐܠܗܐ [15]ܘܢܐܘ ܐܡܫܝܚܘܗ ܠܐܠܗܬܐ: ܦܬܓܡܐ [16]
ܕܦܬܐ ܚܕܘܗܝ ܘܢܗܟܠ ܡܢ ܕܡܫܬܠܡܝܢ. ܘܡܩܪܒܘ ܒܡܫܡܫܐ ܝܗܒܘ ܒܡܩܪܒܢܐ
ܡܢ ܕܝܠܒܘܢ. ܐܝܟ ܕܢܫܬܠܠ ܒܡܫܡܫܐ [17]ܐܬܦܫܝܩ ܠܡܫܡܫܠܐ ܕܩܪܐ:
ܘܕܒܚܘ ܡܩܪܒܘ ܘܐܬܦܫܘ ܐܝܟ ܒܒܠܬܗ ܝܗܒܢ. ܐܦܩ ܒܫܡܐ ܦܬܘ ܕܝܢܐ

---

1) B. ܐܬܡܣܟ. 2) B. ܘܡܣܟܢܬܐ. 3) B. ܘܡܣܬܪܐ P. 4) B. ܡܟܬܫܢܐ ܡܬܥܕܪܢܘܬܐ P. 5) B. ܒܠܠܗܘܢܝܢ P. 6) B. ܢܫܐ ܦܬܓܡܐ P. 7) B. ܦܩܕܝܢ. 8) B. ܕܒܫܡܐ. 9) B, 23, b, 1. 10) A, 12, b, 1. 11) B. ܫܠܡܐ. 12) B. ܝܗܒܘܬܐ. 13) B. ܝܠܒܢܐ P. 14) B. ܥܡ. 15) B. ܘܢܐܘ ܐܡܫܝܚܘܗ. 16) B. ܦܬܓܡܗ P. 17) B. ܐܬܦܫܝܩ.

ܕܗܘܘ ܚܟܝܡܝܢ܂ ܕܗܘܐ ܐܠܗܐ ܬܪܝܢ ܗܘܘ ܠܡܫܡܫܘܬܗ܃ ܐܡܫܘ ܐܡܫܘ ܒܟܐ[1] ܡܠܟܝܢ ܠܐ ܡܬܬܪܡܝܢ܂ ܠܗܝܢ[2] ܟܐܢܐ ܘܠܐ ܡܫܬܡܥܐ ܐܬܟܬܫܘ܀ ܫܡܫܘ ܡܠܟܐ ܡܢ ܐܢܐ ܐܢܐ ܗܘ ܗܘܐ܂ ܕܟܠܗܘܢ ܗܘܘ ܐܝܟ ܚܕܐ ܗܘ ܗܘ ܣܛܢܐ ܗܘ܀[3] ܘܡܢ ܬܪܝܢ ܗܘܘ ܚܕܐ ܠܫܡܫܐ ܒܐܬܪܐ܂ ܐܪܙܐ ܗܘܐ ܕܚܕܐ ܚܕܐ[4] ܡܦܩܝܢ ܘܐܝܟ܀ ܚܕ ܒܗ ܕܡܫܡܫܝܢ ܘܡܩܪܒܘ ܘܠܐ ܡܫܠܐ ܣܓܝܐ܀ ܡܥܒܕ ܡܠܟܐ ܠܟܠܗܝܢ ܘܠܐ ܢܬܬܪܡܝܢ܂ ܠܗܝܢ ܐܠܗܐ ܚܕܐ ܕܟܠܗ ܡܢ ܣܟܠܐ܃ ܘܐܠܗܐ ܚܕܐ ܕܣܟܠܝܢ ܡܢ ܐܝܟܢܐ܀ ܠܗ ܚܕܐ ܗܘ ܐܬܠ ܦܬܟܪܐ ܘܠܐ ܒܝܬܐ܃ ܘܐܝܟ ܗܘ ܕܡܠܟܐ ܘܡܠܐ ܣܓܝܐ ܡܢܐ[5] ܟܠܗ܃ ܠܐ ܣܓܝܐ ܟܠܗ ܐܬܠ ܕܗܘܐ ܘܠܐ ܦܟܪܐ܃ ܟܪܘܒܐ ܗܘ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܡܦܩܕܠ ܪܥܝܐ܀ ܚܕ ܡܫܡܫܝܢ ܠܗܝܢ ܡܫܩܝܢ[6] ܕܫܒܚ ܟܠܗܘܢ܃ ܡܠܟܐ ܡܫܡܫ ܘܠܐ ܠܡܫܡܫ ܒܬܪܬܝܢ܀ ܡܢܗܝܢ ܚܙܘ ܡܫܡܫ[7] ܦܬܟܪܐ ܦܬܟܪ ܠܗ[8] ܒܐܬܪܘܬܗ܀ ܡܫܬܥܝܢ ܐܝܕܝܗܘܢ ܘܬܠܝܢ ܐܝܟ ܡܫܠܡ ܐܠܗܐ܀[9] ܘܡܢ ܡܫܡܫܐ ܚܝܠܐ ܘܡܫܡܫ ܠܟܠܗܝܢ ܠܗܝܢ܀ ܦܬܟܪܐ ܐܬܠ ܐܢܫ ܡܠܟܗ ܠܫܡܥܬܗ܃ ܡܠܐ ܫܡܫܐ ܟܡܐ[10] ܐܬܠ ܘܡ ܟܢܝܫܐ܃ ܘܐܬܠܗ ܦܬܓܡܐ ܒܐܬܪܐ ܕܟܠܐ ܘܐܬܪܡܝ ܐܢܫ܂ ܐܬܠܝ ܐܬܠ ܡܢ ܦܬܟܪܘܬܐ ܠܫܡܗ ܐܠܗܐ܂ ܘܐܬܠܐܬܠܗ ܕܡܢ ܡܫܡܫܗ ܠܟܠܗܘܢ ܡܢ ܒܩܠܝܢ܂ ܐܬܠܗ ܡܫܡܫܝܢ ܠܫܡܗ ܘܐܬܚܙܝܘ ܠܦܬܟܪܝܗܘܢ܀ ܒܫܡܗ ܠܡܫܡܫܝܢ ܘܐܬܪܘ ܐܬܠܐ ܠܫܡܫܦܪܝܢ܂ ܒܫܡܗ ܬܐܪܡܝܢ ܡܫܡܫܝܢ ܐܬܠ ܒܫܠܡܬܪܘܬܗܘܢ܂[11] ܘܐܝܟ ܡܫܬܠܡܝܢ ܘܐܬܚܙܝܘ ܡܩܪܒܐ ܠܦܬܓܡܘܬܗܘܢ܂[12] ܬܠܬ ܐܡܫܡܫܝܢ ܡܫܬܟܚ[13] ܗܘܐ ܠܦܬܟܪܘܬܗܘܢ܀

1) B, 23, b, 2. 2) A, 12, b, 2. 3) B. omet ܗܘ. 4) B. ܕܚܕܐ ܕܗܘܐ P. 5) B. ܡܫܩܠܐ. 6) B. ܚܣܝܐ. 7) B, 24, a, 1. 8) A, 13, a, 1. 9) B. ܡܫܡܫܝܢ ܐܬܪܘܬܗ ܐܡܫܝܢ ܡܠܟܐ ܐܬܠ ܘ ܐܬܚܙܝܘ ܠܦܬܟܪܝܗܘܢ ¥ P. 10) B. ܟܠܐ. 11) B. ܠܫܡܫܪܘܬܗܘܢ. 12) B. ܠܦܬܓܡܘܬܗܘܢ. 13) B. ܡܫܩܠ.

ܟܠܗ ܕܪ̈ܫܝܗܘܢ ܡܕܝܢܬܐ ܟܢܫܐ ܡܢ ܙܪܥܗܘܢ ܀ ܣܓܝܐܐ ܙܟ̈ܝܢܘܢ[1]
ܘܥܘܬܪܐ ܕܐܪܥܐ ܡܫܬ̈ܥܒܕܝܢܘܢ ܀[2] ܦܘܪܫܐ[3] ܒܢ̈ܝܫܝܢܘܢ ܘܠܐ ܐܢܫ ܐܝܬ
ܠܡܚܪ̈ܒܘܬܗܘܢ ܀ [4]ܢܦܩܘ ܘܡܚܒ̈ܠܝܢ ܡܕܝܢܬܐ ܒܫܩ̈ܐ ܡܢ ܣܓܝܐܘܬܗܘܢ ܀
ܙܪܘ ܡܚܪ̈ܒܝܢܘܢ ܘܣܛܟܝ ܣܓܝ̈ܐܐ ܒܚܪ̈ܒܝܢܘܢ ܀[5] ܙܟܘܬܐ ܢܦܩ ܗܘܐ
ܐܝܟ ܒܥܒܕܐ ܥܠ ܐܠܗܘ̈ܬܐ. ܘܩܒܥ[6] ܐܝܟ ܠܗܝܢ ܠܠܗܝܢ ܒܐܪ̈ܥܬܐ ܀
ܢܦܠܘ ܠܫܒܝܐ ܦܬܟܪ̈ܐ ܘܒܬ̈ܐ ܘܦܓܪ̈ܐ܃ ܘܗܘܘ ܣܓܝ̈ܐܐ ܕܢܦܠܘ ܒܫܘܒܚܐ
ܡܫܡܫܢܐ ܡܢܗܘܢ ܀ ܒܥܘ ܦܬܟܪܐ ܡܚܝܐ ܕܢܚܘܢ ܠܐ ܐܝܟ ܗܘܐ܃ ܕܡܢ ܟܕ
ܗܘܐ ܕܢܦܩ ܗܘܐ ܕܢܥܠ ܠܗ ܗܘܐ ܀ ܡܐ ܕܐܙܠ ܗܘܐ ܢܦܩ ܠܦܬܟܪܐ ܡܢ
ܡܫܡܠܝܢ܃[7] ܐܝܬ ܠܗ ܡܠܐ ܕܢܥܡܪ ܐܝܟܢܐ ܕܡܫܡܫܝܢ ܗܘܘ܃ ܟܕ
ܙܟܐ ܗܘܐ ܠܐܠܗܘܬܐ ܕܐܬܬܟܠܘ ܗܘܘ܃[8] ܗܘܐ ܐܠܗܐ ܐܝܟܢܐ ܢܫܬܒܩ ܘܐܙܠ
ܡܢܗ ܀ ܥܪܩ ܘܫܒܩܗ ܐܒܐ ܕܬܪ̈ܝܐ ܕܦܬܟܪ̈ܐ܃ ܡܢ ܟܕ ܗܘܐ
ܕܢܦܩ ܐܝܟ ܐܬܦܪܩ ܠܗ ܀ ܐܬܬܟܝܠܘ ܥܠ ܦܬܟܪ̈ܐ[9] ܕܡܫܡܫܝܢ
ܗܘܘ܃ ܘܦܠܚܘ ܒܥܠ̈ܐ ܘܠܐ ܦܫܩܝܢ ܡܦܠܚܢܝܢ ܗܘܘ܃ ܗܘܐ ܕܡܠܐ ܕܗܘܐ
ܕܡܥܒܕܢܐ[10] ܡܫܡܠܝܢ ܗܘܘ܆ ܡܬܟܢܫܘ ܕܐܬܐ[11] ܕܡܢ ܡܥܒܕܝܢ
ܡܫܬܥܒܕܝܢ[12] ܗܘܘ܀ ܒܪܡ ܦܬܟܪܐ ܢܦܠ ܦܠܚܘ ܐܝܟ ܒܥܠܡܐ܀ ܕܗܘܐ
ܕܢܦܠ ܙܒܢܐ ܘܗܘ ܘܡܫܒܚܐ ܠܗ ܀ ܕܢܚܙ[13] ܢܦܪܘܫ ܡܢ ܫܘܠܛܢܐ ܥܠ
ܐܠܗܐ܀ ܘܟܕ ܐܬܦܪܫܘ ܐܠܗ̈ܝܗܘܢ[14] ܕܒܪܐ ܗܘܘ܀ ܟܢܫܘ ܗܘܘ
ܕܗܘܐ ܥܠ ܦܬܟܪܐ ܠܡܫܡܫܘ܀ ܘܐܬܟܢܫܘ[15] ܗܘܘ ܦܠܚ̈ܐ ܒܗܝܟܠܐ

1) B. ܢܨܚܘܢ. 2) B. ܡܫܬܥܒܕܝܢܘܢ. 3) B, 24, *a*, 2.
4) B. remplace les vers 181—183 par les suivants ܙܪܘ ܐܬܚܒܠܘܢ ܡܕܝܢܬܐ ܒܫܩܐ ܡܢ ܣܓܝܐܘܬܗܘܢ ܢܦܩܘ ܡܚܪܒܝܢܘܢ ܘܣܛܟܝ ܣܓܝܐܐ ܒܚܪܒܝܢܘܢ ܡܥܒܕܐ ܢܦܩ ܐܝܟ ܒܥܒܕܐ ܥܠ ܐܠܗܘܬܐ *P.* 5) A, 13, *a*, 2. 6) B. ܘܩܒܥ *P.*
7) B. ܡܫܡܠܝܢ. 8) B. ܠܐܠܗܘܬܐ ܕܐܬܬܟܠܘ ܗܘܘ. 9) B, 24, *b*, 1.
10) B. ܕܡܫܡܠܝܢ. 11) A, 13, *b*, 1. 12) B. ܡܫܬܥܒܕܝܢ *P.*
13) B. ܗܘܐ ܕܢܚܙ *P.* 14) B. ܥܠ ܐܠܗܝܢ. 15) B. ܘܐܬܟܢܫܘ.

ܐܘܪܗܝ܀ ܐܒܐ ܗܘ ܕܥܡܗ ܐܒܐ ܗܘ ܣܓܝ[1] ܐܒܐ ܗܘ ܠܡܕܪܫܗ܀
ܐܒܐ ܗܘ[2] ܡܢܐ ܕܣܓܕܬܐ ܘܬܠܡܝܕܘܗܝ܀܀ ܘܡܢܗ ܡܢܗܠ ܠܐ ܡܫܬܪܝ[3]
ܡܫܠܠ ܡܠܘܫܐ܀ ܕܝܪܚܐ ܕܡܢܘܐ[4] ܗܕܐ ܡܫܠܗܒ ܡܥܡܕ ܠܝܘܢ܀
ܐܒܐ ܗܘ[5] ܣܝܪܐ ܕܡܬܚܫܠ ܦܠܚܐ ܐܒܐ܀ ܕܝܠܐ ܗܟܝܠ ܐܝܟ
ܠܟܘܟܒܐ[6] ܘܡܫܬܥܝܐ ܐܝܟ܀ ܡܗܠܐ ܕܫܡܫܐ ܘܣܗܪܐ[7] ܡܬܚܫܒ ܡܢ
ܣܗ ܕܚܟܝܡܐ܀ ܡܫܡܫܐ[8] ܐܒܐ ܘܠܐ[9] ܐܝܟ ܡܚܠܐ ܡܫܠܗܒܝܢ ܠܗ܀
ܐܒܐ ܐܝܟ ܦܫܝܩ ܐܘܪܚܐ ܐܝܟ ܡܗܠܐ܀ ܘܡܢܗ ܒܡܐ[10] ܒܪܗ ܠܗܘ
ܡܢܗ ܕܝܢ ܕܩܕܡܐ܀ ܐܒܐ ܐܝܟ ܚܝܠܐ ܡܚܫܒܐ ܘܬܠܡܝܕܘܗܝ܀ ܘܡܢܗ
ܒܡܗܠ ܘܡܢܗ ܗܘܐ ܒܗ ܐܡܬܐ ܡܫܠܗܒ܀ ܒܡܠܟ ܐܒܐ ܘܐܘ ܒܢܝܗ
ܘܡܢܗܘܢ ܢܦܫܐ[11] ܐܒܐ ܘܐܘܪܚܐ ܕܝܢܐ ܘܠܟܘܟܒܐ܀ ܣܟܝܠܐ ܡܬܚܫܠ
ܘܡܢܗ ܠܐܒܐ ܐܡܬܐ ܡܫܡܫ܀ ܘܠܚܝܫܝܢ ܡܢܗ ܒܡܪܗ ܡܢ ܚܡܪ
ܐܝܟ܀ ܚܝܠܐ ܡܝܩܪܐ[12] ܘܡܢܗ ܡܫܡܫܐ ܕܐܡܫܬܘܬܗ܀ ܗܘܐ ܡܫܡܫ
ܡܚܝܐ ܘܦܢܝܢ ܡܢܗ ܟܠܠ ܡܫܡܫܝܢ܀[13] ܐܦ ܒܡܐ ܠܗ ܒܪܢܫܐ
ܕܚܝܢ[14] ܕܐܡܪܐ ܠܗ܀ ܘܠܐ ܡܢܗ ܒܡܪܝܢ ܘܡܫܡܫ[15] ܕܝܗܒ ܘܐܠܗܐ ܐܘܪܗܝ[16]
ܡܢ ܠܟܠ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܒܐܪ ܣܓܝܐ܀ ܘܗܘܐ ܗܘ ܕܡܫܬܥܐ ܡܢܗ ܡܫܡܫܐ
ܗܘܐ ܕܡܢܗ ܗܘܐ܀ ܗܘ ܕܠܐ ܗܘܐ ܕܦܫܩ ܡܫܡܫ[17] ܘܡܝܬ ܘܐܝܟ ܐܒܐ܀
ܢܓܕܐ ܢܦܫܐ ܦܫܩܗ ܚܝܠܐ[18] ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܦܫܩܗ܀ ܢܦܫܗ ܕܡܢܗ
ܘܡܚܫܒ ܐܚܪܢܐ ܕܡܫܡܫ ܗܘ ܠܗ܀[19] ܕܠܐ[20] ܠܗ ܐܒܐ ܟܠܠ ܐܝܟ

---

1) B. ܐܒܐ ܕܥܡܗ ܐܒܐ ܗܘ ܐܘܪܗܝ. 2) B. ܐܒܗܘ. 3) B. ܡܫܬܪܝ ܠܗ P. 4) B ܕܡܢܘܐ. 5) B ܐܒܗܘ. 6) B. ܘܡܫܬܥܝܐ. 7) B. ܘܫܡܫܐ ܘܣܗܪܐ. 8) B. ܡܫܡܫܐ. 9) A. 13, b, 2. 10) B. ܒܡܐ. 11) B. ܢܦܫܐ P. 12) B. ܘܡܢܗ ܡܫܡܫܐ. 13) B, 25, b, 1. 14) B. ܕܚܝܢ. 15) B. ܘܡܫܡܫ ܕܝܗܒ. 16) B. ܐܘܪܗܝ. 17) A, 14, a, 1. 18) B. ܦܫܩܗ. 19) B. ܠܗ. 20) B. ܕܠܐ.

[illegible]

---

1) B. [illegible] *P.* 2) B. [illegible] *P.* 3) B. [illegible] *P.* 4) B, 25, *b*, 2. 5) B. [illegible]. 6) B. [illegible]. 7) B. [illegible] *P.* 8) B. [illegible]. 9) A, 14, *a*, 2. 10) B. [illegible]. 11) B. [illegible]. 12) B. [illegible]. 13) B, 26, *b*, 1. [illegible] *P.* 14) B. [illegible]. 15) B. [illegible] *P.* 16) B. [illegible] *P.* 17) B. [illegible]. 18) A, 14, *b*, 1.

ܘܒܡܕܒܪܢܘܬܗܘܢ ܐܪܡܝ ܗܘܐ ܣܡܡ̈ܐ ܠܫ̈ܐܕܐ ܕܢܗܘܪܐ ܡܢܟܠܐ܀ ܡܕܒܪܢܗ
ܒܗܘܢܐ ܕܫܒܝܠܐ[1] ܡܥܒܕܐ ܗܘܘ ܫܪܐ ܒܗ܆ ܦܪܫܬ ܠܐܘܪܚܬܗܘܢ[2]
ܘܐܦܘܗܝ ܐܦ̈ܐ ܕܡܫܬܚܠܦܐ܀ ܘܡܦܩ ܐܢܘܢ ܒܡܫܬܘܕܥܢܘܬܗ ܡܢ ܒܢܝܢܫܐ܆
ܒܐܝܕܗ ܡܫܐܠ ܐܝܟ ܠܒܘܣܐ ܕܥܒܕܐ[3] ܐܢܘܢ܀ ܘܗܘܘ ܫܘܝܚܐ ܕܫܐܕܐ
ܥܒ̈ܕܐ ܦܫܝܛܐ ܐܢܘܢ. ܘܡܢܗ ܟܠ ܕܒܥܐ ܥܒܕ[4] ܠܐ ܥܒܕ ܫܦܝܪ. ܐܠܐ ܕܐܢܝܢ
ܡܩܒܠ ܐܡܝܪ ܥܒܕ ܡܢ ܟܐܒܐ܆ ܠܗ ܡܢ ܩܕܡ ܐܢܘܢ ܕܐܬܚܙܝܘ ܫܐܕ̈ܐ ܐܢܘܢ.
ܠܐ ܕܝܢ ܗܘܐ ܗܘܐ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܐܠܐ ܚܝܠܐ܀ ܨܒܐ[5] ܘܐܬܡܥܒܕ ܕܒܥܒܕܐ ܗܪܟܐ
ܘܠܐ ܡܫܬܟܚܐ܆ ܘܗܘܐ ܐܪܐ ܕܒܗ ܡܠܐ ܐܝܟ ܟܪܘܙܘܬܐ. [6] ܒܫܒܝܠܐ ܐܡܝܪ
ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܠܡܫܒܚܘ ܒܐܬܪܐ܆ ܘܡܫܬܐ ܠܡܫܒܚܘ [7]ܕܫܐܕܘܬܐ
ܡܫܡܫܢܘܬܐ܀ [8] ܘܡܫܘܕܥܘܬܐ ܠܡܫܡܫܘ ܚܝܠܐ ܕܝܠܗܘܢ ܕܫܐܕܐ܀ ܡܫܡܫܢ
ܘܚܪܝܢ ܗܘܘ ܠܚܬܢܐ[9] ܕܝܠܗܘܢ ܫܐܕܐ܆ ܘܒܝܬ[10] ܗܘܐ ܕܝܢ ܗܘ ܗܘܐ ܒܥܒܕܐ
ܘܡܥܒܕ ܐܢܘܢ܀ ܘܡܫܡܫܝܢ ܘܡܨܠܝܢ ܡܢܗܘܢ ܘܡܫܐܠ[11] ܫܐܠ ܘܡܫܡܫܝܢ܀
ܒܪܐ ܘܡܫܡܫ ܡܢܗܘܢ ܘܡܨܠܝܢ ܥܠ ܘܡܫܡܫܝܢ܀ ܡܫܐܠ ܘܡܫܒܚܝܢ ܘܡܫܡܫ
ܘܡܫܡܫܘܢ[12] ܥܠܝܗ ܘܡܫܡܫܝܢ܀ ܐܡܪ ܘܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ ܕܗܢܐ ܘܡܫܡܫܝܢ
ܠܟܢ[13] ܘܐܝܟ ܠܥܒܘܕܗ܀ ܘܡܫܠܡ ܘܡܥܒܕܝܢ ܡܢ ܘܐܡܪ[14] ܒܗܘ
ܒܐܝܕܗ ܡܫܬܐ ܗܘ ܕܫܡܫܝܢ ܘܚܝܒ ܡܢܗ ܘܐܡܪ[15] ܘܡܫܡܫ ܗܘܘ܀
ܘܐܬܠܗܝ ܕܡܫܬܐ ܡܫܡܫ ܠܐܠܗܐ ܗܒܘ ܠܥܒܕܐ. ܐܟܢ ܕܥܡܐ ܚܝܐ
ܒܫܒܝܠܐ܀ ܟܠ ܕܒܥܐ ܕܒܥܝܢ ܗܘܘ ܠܡܫܡܫܘ܀ ܡܫܡܫ ܠܚܝܠܐ

1) B. ܕܡܫܐ *P.* 2) B. ܠܐܘܪܚܬܗܘܢ. 3) B, 26, *b*, 2. ܫܥܒܕܐ. 4) B. ܫܦܝܪ. 5) B. ܨܒܐ *P.* 6) B. ܒܫܒܝܠܐ ܐܡܝܪ ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ. 7) A, 14, *b*, 2. — B. ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܫܐܕܘܬܐ *P.* 8) B. ajoute le vers: ܚܝܠܐ ܕܫܐܕܐ ܕܫܪܝܪܐ ܘܡܫܡܫ ܡܫܡܫܢܘܬܐ. 9) B. ܒܚܬܢܐ. 10) B. ܢܣܒ *P.* 11) B, 26, *a*, 1. 12) B. ܡܫܡܫ. 13) B. ܡܫܡܫ ܡܫܡܫ. 14) B. ܘܐܡܫܡܫ *P.* 15) B. ܘܐܡܪ ܡܫܡܫ.

ܕܪܫ ܒܡܟܣܬܐ ܒܢܘܢ ܒܡܩܘܡܐ .[1] ܡܢܐ ܠܐܬܘܬܐ ܒܢܐ[2] ܒܒܐ܀ ܐܣܡ
ܘܢܚܠܐ ܡܢܥ ܡܢܟܣܐ ܡܢܐ ܡܣܬܪܐ܀ ܚܪܘܗܝ ܒܢܝܐ ܘܐܡܪܗ[3] ܠܩܘܪܐ܀
ܒܒܢ ܠܗ ܒܩܘܪܐ܀ ܣܡܥ[4] ܣܬܪܐ ܕܒܗ ܒܬܘܕܝܬܐ ܡܢܐ ܠܒܣܡܐ܀[5]
ܕܓܠܐ ܒܡܢܒܐ ܪܘܡ ܡܟܣܡܐ܀ ܓܒܠ ܠܐܡܪܐ ܕܗܢܐ ܠܡܥܒܕܝܢܐ ܦܪܥ
[6] ܠܡܒܝܬܐ܀ [7] ܣܒܪܗ ܠܐܦܐ ܘܢܘܗܪܐ [8] ܐܬܚܙܝ ܡܢܝ ܐܘܪܚܐ ܘܒܠܥܡܐ
ܒܠܗ ܕܡܣܡܥ ܗܘܐ܀ ܗܘܐ[9] ܠܒܢܝܐ ܐܝܟ ܐܘܪܚܐ ܕܒܡܪܝܐ ܗܘܐ܀
ܘܐܬܥܢ ܡܢܡ ܒܠܠ ܣܒܪܐ ܘܚܒܝܒ ܐܢܫ܀[10] ܕܐܡܣܟ ܗܘܘ ܠܗܝܢܘܬܐ
ܕܐܠܡܢܝܐ܀ ܒܥܢ ܡܢ ܐܦܐ ܪܐܙܐ ܡܢܝܐ ܐܝܟ ܕܒܠܒܐ܀ ܡܥܠܠ
ܡܥܠܝܗ ܒܗܘܐ ܘܐܡܐ ܡܒܡܡܐ[11] ܒܠܗ܀ ܕܒܥܐ ܠܗܘܐ ܕܪܓ[12] ܕܒܢܝܐ
ܣܠܩ ܒܡܥܪܐ܀ ܘܡܢܡܐ ܕܢܚܠܐ[13] ܒܢܐ ܗܘܐ ܣܠܩ ܒܢܗ ܠܟܘܪܐ܀[14]
ܠܟܠܠܐ[15] ܣܒܪܐ ܐܝܟ ܒܡܢܐ ܠܒܝܢܐ܀ ܘܡܠܠ ܒܗ ܕܐܝܟ ܗܘܐ ܟܢܐ
ܕܩܠܐ ܒܢܐ[16] ܒܗ ܡܘܕܝܐ܀ ܘܐܡܠ ܕܐܝܟ ܗܘܐ ܐܡܬܐ ܕܩܠܐ ܕܡܥܠܡܢܐ
ܗܘܐ܀[17] ܗܘ ܡܥܠܡܢܝܢ ܩܠܐ ܣܟܠܐ[18] ܕܡܢܥܡܐ܀ ܐܝܟܐ ܕܐܡܪܗ
ܕܗܘ ܥܡܡܐ ܡܢ ܠܥܡܡܐ܀ ܘܐܡܠ ܕܩܠܐ ܡܢ ܒܡܢܐ ܦܬܓܡܐ ܘܒܗ ܦܠܓܗ܀
ܒܟܠ ܐܬܪܐ ܕܢܩܦܝܢ ܗܘܘ ܢܒܝܘܬܐ ܐܝܟ܀ ܘܣܠܩ ܠܗܠ ܒܒܢ ܐܢܫܐ
ܒܒܢܝܐ ܠܗ܀ ܡܠܠ ܢܛܪܐ ܣܠܩ ܒܡܥܠ ܡܥܠܝܗ[19] ܠܒܢܝܐ܀ ܐܝܟ ܗܘܐ[20]
ܘܡܣܠܩ ܡܢܐ ܠܒܡܐ ܒܗ ܡܥܠܝܐ܀ ܐܝܟ ܕܗܝ ܡܢܢܘ ܣܪܐ ܠܒܢܐ
ܕܡܥܠܝܐ܀ ܘܡܥܠܝܗ ܒܢܝܐ ܕܐܡܢ ܥܡܟܐ ܡܢܥܠܗ܀ ܢܥܡܐ ܒܒܢܝܐ

---

1) A, 15, a, 1. 2) B. ܡܢܐ. 3) B. ܐܡܪ ܠܗ. 4) B. ܕܒܗ ܒܬܘܕܝܬܐ ܣܡܥ ܣܬܪܐ. 5) B, 26, a, 2. 6) B. ܡܒܝܬܐ P. 7) B. ܕܒܢ ܠܡܒܝܬܐ P. 8) B. ܘܢܘܗܪܐ. 9) B. ܒܢܐ. 10) B. ajoute le vers : ܐܝܟ ܕܐܡܠ ܠܒܢܝܐ ܐܘܪܚܐ ܗܘܐ ܕܡܠܝܐ ܐܢܫ et omet le suivant. 11) B. ܒܡܡܡܐ. 12) B. ܒܢܗ. 13) A, 15, a, 2. — B. ܠܐܡܐ. 14) B. ܒܗ ܕܟܘܪܐ. 15) B. ܒܟܠܠܐ P. 16) B. ܡܥܡܐ. 17) B. place les deux vers suivants après les deux qui suivent immédiatement. 18) B. ܕܣܟܠܐ. 19) B. ܡܥܠܗ. 20) B. ܐܝܟ ܕܐܦ.

ܡܠܟܐ(¹ ܕܒܢܐ ܡܩܕܫܢܘܬܐ܀(² ܘܗܘܐ(³ ܡܛܠ ܡܠܟܘ ܒܥܠܡܐ ܟܕܘܢ

ܐܬܢܨܚ܀ ܠܐܠܗܐ ܦܬܟܪܐ(⁴ ܥܒܕ ܠܐܬܪܐ ܕܟܢܘܫܘܗܝ܀ ܡܛܠ ܕܐܬܬܙܝܥ

ܫܥܒܕܐ ܗܘܐ(⁵ ܠܟܠܗ ܐܬܪܗ܀ ܥܒܕ ܐܝܟ ܕܝ(⁶ ܡܫܡܫܝܢ ܐܦ ܕܦܬܟܪܐ܀

ܘܟܡܐ ܠܟܗܢܘ ܕܟܪܡܐ ܡܫܡܫܢܐ܀(⁷ ܟܗܢܘ ܗܘܘ ܥܒܕܘ ܗܘ ܟܗܢܐ

ܕܦܬܟܪܐ܀ ܘܐܦ ܥܡܠܐ ܟܝܢ ܟܕܐ ܟܕܡܐ ܟܗܢܘ܀ ܡܟܗܢܐ ܫܡܫܘ

ܐܬܪ ܟܢܫܐ ܕܡܫܡܫܐ ܠܦܬܟܪܐ܀ ܥܒܕ ܗܘܐ ܕܥܒܕܐ ܕܡܫܡܫܐ ܠܟܗܢܘܬܐ܀

ܢܦܠ ܘܥܝܐ ܟܗܢܐ ܥܒܕܐ ܠܡܚܪܒܘܬܗ܀(⁸ ܕܗܘܐ ܕܢܚ ܠܗ ܡܢܐ

ܥܒܕܐ(⁹ ܕܟܗܢܐ ܗܘܘ܀ ܕܡܠܟܐ ܟܢܘܫܘܗܝ ܦܬܟܪܐ ܐܝܟ ܡܢܐ ܟܠܗܘܢ܀

ܕܥܒܕܐ ܐܝܟ ܡܫܡܫܐ ܘܟܗܢܐ ܡܢܗ ܠܟܠܗ܀ ܡܫܡܫܐ ܐܝܟ ܠܒܝܬ ܓܙܐ

ܠܦܬܟܪܐ܀(¹⁰ ܡܫܡܫܢܘ(¹¹ ܕܗܘܐ ܕܫܡܫܐ(¹² ܕܡܫܡܫܝܢ܀

ܦܘܡܗ ܡܫܡܫܐ ܗܘܐ ܢܦܠ ܘܡܫܡܫܐ ܘܦܬܟܪܐ ܐܝܟ܀(¹³ ܡܫܡܫܢܐ

ܟܢܫܐ ܐܦ ܘܐܬܪܗ ܐܝܟ܀(¹⁴ ܠܐ ܡܫܡܫܐ ܡܢܐ ܢܚܬ ܠܐ ܢܦܠ ܗܘܐ܀

ܘܗܘ ܥܠ ܟܠܗܘܢ(¹⁵ ܗܘܐ(¹⁶ ܫܡܫܐ(¹⁷ ܘܠܐܬܪܐ ܢܦܠܬ ܟܢܫ ܡܢ ܦܬܟܪܐ

ܥܠ ܕܫܡܫܐ(¹⁸ ܐܫܡܫܘܗ ܗܘܐ܀ ܐܠܐ(¹⁹ ܠܦܬܟܪܘܗܝ ܗܘܐ ܠܟܢܫܐ

ܡܫܡܫܐ ܗܘܐ܀(²⁰ ܥܠ ܟܢܫܐ ܕܒܢܐ(²¹ ܠܦܬܟܪܐ ܐܦ ܗܘܐ܀ ܘܐܬܐ

ܘܐܬܚܙܝ(²² ܠܦܬܟܪܐ ܐܢܫܐ ܕܟܠ ܡܫܡܫ܀ ܢܦܠ ܦܬܟܪܘܗܝ ܡܢ ܐܬܪܐ

ܘܢܦܠ ܠܗ ܗܘ܀ ܦܬܟܪܘܗܝ ܐܦ ܕܟܠܗ ܢܦܠܘ ܕܡܫܡܫܢܐ܀ ܗܘܐ

1) B. ܡܫܡܫܢܘܗܝ. 2) B. ܡܩܕܫܢܘܬܐ. 3) A, 15, b, 1. 4) B. ܦܬܟܪܐ. 5) B. ܠܟܠܗ. 6) B, 26, b, 2. 7) B. ܡܫܡܫܢܐ P. 8) B. ܦܬܟܪܐ ܥܒܕ ܠܡܚܪܒܘܬܗ P. 9) B. ܐܝܟ P. 10) B. ܠܦܬܟܪܐ. 11) B. ܡܫܡܫܢܘ P. 12) A, 15, b, 2. — B. ܕܡܫܡܫܝܢ. 13) B. ܡܫܡܫܐ ܗܘܐ ܢܦܠ ܘܡܫܡܫܐ ܕܦܬܟܪܐ ܘܦܬܟܪܐ ܐܝܟ. 14) B. omet ces mots. 15) B. ܟܠܗܘܢ. 16) B, 27, a, 1. 17) B. ܫܡܫܐ P. 18) B. ܕܫܡܫܐ. 19) B. ܐܠܐ P. 20) B. ܗܘܐ. 21) B. ܕܒܢܐ. 22) B. ܐܬܚܙܝ.

ܠܒܢܘܗܝ ܗܘܐ ܐܬܚܝܠ ܕܡܫܡܫܢܐ ܠܐܬܪܐ܀ ܡܚܠܦ ܠܗ ܢܘܚܐ ܡܚܐ ܟܢܫܐ
ܘܡܕܝܢܬܐ ܠܡܪܕܐ܀ ܒܝܘܡ ܕܗܘܐ ܡܢ ܟܢܘܫ ܡܢ [1] ܠܡܠܟܐ ܕܐܬܩܪܝܘ ܠܗ܀ ܘܐܙܠ
ܠܡܪܗ̇ ܡܪܐ ܡܫܒܚܬܗ ܕܐܬܩܪܝ [2] ܗܘܘ܀ ܐܬܬܚܕ ܗܘܐ ܒܗ ܠܡܠܟܐ
ܘܡܕܝܢܬܐ ܟܠܗ̇ ܠܟܢܫܐ ܡܚܝܠ ܒܢܝܐ ܕܐܬܚܘ ܕܡܠܟܝ ܐܝܟ ܒܥܠܕܒܒܐ܀ ܐܬܠܠ
ܕܐܬܬܥܝܪ ܡܢ ܬܘܕܝܬܗ ܕܐܠܗܐ [3] ܡܫܒܚܝܢ܀ ܘܡܫܬܡܥ ܐܝܟ ܡܠܟܐ
ܕܡܥܡܕܢܘܬܐ [4] ܐܝܟ ܕܒܗܝܠܘܬܐ܀ [5] ܐܦ ܠܐܬܪܗܘܢ ܡܠܟܐ ܡܕܝܢܬܐ
ܕܢܛܝܪܝܢ [6] ܗܘܐ ܒܗ܂ ܘܡܛܠ ܗܘܐ [7] ܒܗ ܢܫܡܬܐ ܟܠܗ̇ ܘܠܐ ܡܢ
ܒܗ܀ ܐܬܬܥܝܪ ܡܢ ܟܠ ܕܡܫܡܫ [8] ܘܡܫܒܚ ܐܠܗܘܗܝ܀ ܘܡܛܠ ܡܢ
ܡܕܡ ܕܠܐ [9] ܠܐܬܪܐ ܕܟܢܫܬܐ܀ ܡܢ ܐܬܪܘܬܐ ܒܫܡܫܬܐ ܐܝܬܝܗ̇
ܗܘܐ܂ ܘܟܠ ܐܠܗ̈ܝܢ ܕܐܝܟ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܕܩܕܫ ܐܢܫ܀ ܠܐܬܪܘܗܝ ܗܘܐ
ܘܐܬܥܒܕ ܗܘܐ ܒܗ ܟܢܫܐ ܐܚܪܢܐ܀ ܕܒܟܠ ܩܠܝܠ ܟܠ ܟܢܫܐ ܘܡܠܟܐ
ܠܗ܀ ܡܠܟܐ ܐܝܟ ܩܕܡ [10] ܗܘܐ ܒܗ ܐܝܟ ܟܢܫܐ܀ [11] ܘܡܠܟܐ ܐܠܗܐ
ܫܡܫ ܠܗ ܠܐܠܗܐ ܡܚܝܠ ܟܢܘܫܐ܀ ܡܠܟܐ ܘܡܠܟܐ ܗܘ ܕܩܕܡ ܗܘܘ ܗܘ ܕܒܫܡ
ܗܘܐ܀ [12] ܐܝܟ ܡܠܟܐ ܠܐ ܢܦܠ ܗܘܐ ܡܢ ܡܫܡܫܢܘܬܗ܀ ܒܝܘܡ [13]
ܡܫܡܫ ܠܐܬܪܐ ܕܒܟܠ ܡܢ ܠܡܠܟܐ܀ ܘܡܫܡܫ ܡܕܝܢܬܐ ܘܐܬܩܕܫ ܠܟܠܗ
ܟܠܗܘܢ ܢܒܝܐ ܡܢ ܢܦܫܗܘܢ ܟܠ ܡܫܝܚܐ ܕܒܗ ܡܫܡܫ ܗܘܐ ܘܡܫܒܚܝܢ ܒܗ
ܫܡܫܐ [14] ܘܐܝܟ ܡܠܟܐ ܠܐܠܗܘܬܐ܀ [15] ܕܐܬܚܙܝ ܡܢ ܟܠ ܥܡܡ̈ܐ [16]
ܡܫܡܫܝܢ ܗܘܘ܀ ܘܟܠ ܢܒܝ̈ܐ ܡܢ ܟܠ ܥܡܡ̈ܐ [17] ܡܫܡܫܝܢ
ܗܘܘ܀ ܡܠܟܐ ܫܡܝܐ [18] ܘܡܫܡܫܢܐ ܗܘܐ ܠܟܠܗ ܕܒܟܠ ܥܡܡ

1) A, 16, a, 1. 2) B. ܟܢܫܝ. 3) B, 27, a, 2. 4) B. ܕܡܥܡܕܢܘܬܐ. 5) B. ܒܗܝܠܘܬܐ. 6) B. ܢܛܝܪܝܢ. 7) B. ܘܡܛܠ ܒܗ. 8) B. ܕܡܫܡܫ ܡܢ ܟܠ. 9) B. ܕܠܐ. 10) A, 16, a, 2. 11) B. ܟܠ ܟܢܫܐ P. 12) B. ܗܘܐ ܕܒܫܡ ܗܘ. 13) B, 27, b, 1. 14) B. ܫܡܫܐ P. 15) B. ܥܡܢ. 16) B. ܡܢ ܟܠ ܥܡܡܝܢ. 17) B. ܥܡܡܝܢ P. 18) B. ܫܡܝܐ.

ܦܪܨܘܦ ܙܩܝܦܐ ܠܟܠܗ ܦܬܟܪ̈ܐ܀ ܚܙܐ ܡܫܝܚܐ ܕܙܪܥܘܗܝ ܣܛܢܐ ܡܢ ܟܠܗ
ܐܪ̈ܥܐ܀ ܡܫܬܟܚܘ ܙܩܝܦܐ ܠܗܘ ܡܢܗܘ ܡܕܝܢܬܐ ܐܘܪܚܐ܀(1 ܘܡܢܗܘܢ
ܐܝܟ ܡܢ(2 ܐܠܗܐ ܡܥܒܕܐ ܦܬܟܪ̈ܐ܀(3 ܘܐܡܪ ܠܐ ܩܢܐ ܠܥܒܕܐ ܕܣܢܐ
ܠܐ ܠܝ ܠܗ܀ ܘܫܪܐ ܚܢܦܐ ܠܦܬܟܪ̈ܐ ܐܝܟ ܕܡܫܝܚܘܬܐ܀ ܘܡܠܠ ܥܡܗ
ܡܢ ܩܢܐ ܠܗ(4 ܟܠ ܡܢ ܕܗܘܐ ܥܒܕܐ ܢܦܩ ܣܓܝ ܦܬܟܪ̈ܐ ܐܡܪ ܗܘܐ
ܠܗ܀ ܕܟܠܗ ܙܢܝ ܐܬܦܫܩ ܠܗ ܡܢ ܥܒܕܝ ܠܝ܀ ܙܩܝܦܐ ܢܘܗܪܐ
ܗܘ ܘܦܝ ܡܥܒܪ ܠܝ ܟܠ ܢܘܗܪܐ܀ ܕܐܘܪܚ ܕܠܝ ܙܒܢ ܚܘܒܠܐ ܗܘ
ܡܥܒܪܝܢ܀ ܦܬܟܪܐ ܚܠܡܘ ܩܘܡ ܐܢܬ ܡܫܝܚ ܐܢܬ܀ ܘܠܦܬܟܪ̈ܐ
ܐܒ ܐܢܬ ܘܐܪܐ ܐܢܬ܀ ܠܟܘܟܒ̈ܐ(5 ܦܪܨܘܦ ܘܡܥܒܕ ܐܢܬ ܘܡܘܬ
ܐܢܬ܀(6 ܘܡܬܪܘܡ ܥܠ ܐܢܬ ܘܡܫܬܡܥ ܐܢܬ܀ ܠܫܡܫܐ ܘܠܣܗܪܐ
ܕܡܢ ܐܢܬ܀ ܘܠܟܘܟ̈ܒܐ(7 ܢܘܗܪܐ ܐܒܐ ܘܐܡܐ ܐܢܬ܀ ܠܗܘ ܕܡܢܗ
ܠܥܡܝܢܘܬܐ ܓܒܪ ܐܢܬ܀ ܘܡܥܒܕ(8 ܢܘܪܐ(9 ܕܟܠܗ ܦܬܟܪ̈ܐ ܗܘ ܠܗ
ܐܢܬ܀ ܬܪܥܐ ܘܡܬܢܐ ܕܟܠܗ ܐܠܗ̈ܐ ܐܒܘ(10 ܐܢܬ܀ ܘܗܘܐ ܡܟܝܠ ܗܘ
ܕܠܗ ܡܥܒܕ ܘܡܫܬܡܥ ܠܗ܀ ܦܝܣܘ ܠܥܠܡܐ ܡܥܒܕܢܐ ܕܡܢܗ
ܠܡܬܪܐ܀ ܡܫܬܡܥ(11 ܘܡܥܒܕ ܠܦܘܠܚܢܐ ܕܒܢܝ ܐܢܫܘܬܐ܀ ܘܡܫܝܢܐ
(12 ܢܚܘܐ ܠܝ ܚܝܠܐ ܠܗ ܠܐܠܗܘܬܐ܀(13 ܕܐܠܐ ܐܝܠܐ ܡܢ ܥܡܠܐ ܠܐ ܡܫܬܟܚ
ܐܢܐ܀ ܠܗ ܠܗ ܦܬܟܪ̈ܐ ܢܗܘܐ ܦܘܠܚܢܐ ܕܡܚܝܐ(14 ܠܝ܀ ܘܡܚܐ ܐܣܝܐ
ܕܠܐ ܠܥܠܡܐ ܗܘܐ ܫܢܐ ܠܗ܀ ܢܦܩ ܢܦܠܐ ܦܬܟܪ̈ܐ ܒܥܠܡܐ ܦܬܟܪܝܢܗ܀
ܘܗܘܐ ܢܗܘܐ ܠܝ ܟܠ ܐܠܗ̈ܐ ܕܐܬܐܡܪܘ ܠܝ܀ ܦܬܟܪ̈ܐ ܕܗܘܐ ܡܥܒܕܐ ܗܘ
ܕܡܚܐ ܕܠܥܠܡܐ܀ ܠܗ ܠܗ ܠܐܠܐ ܕܡܫܝܚܘ ܠܥܠܡܐ ܘܦܢܐ ܗܘ ܠܗ ܀ ܦܬܟܪܐ

1) B. ܕܪܣܐ. 2) A, 16, *b*, 1. 3) B. ܡܥܒܕܝܢ *P.* 4) B, 27, *b*, 2.
5) B. ܠܟܘܟ̈ܒܐ. 6) B. ܐܢܬ ܘܡܘܬ ܐܢܬ. 7) B. ܘܠܟܘܟܒ̈ܐ. 8) B.
ܘܡܥܒܕ — A, 16, *b*, 2. 9) B. ܢܘܪܐ. 10) B. ܐܒܘܟ. 11) B, 28, *a*, 1.
12) B. ܢܚܘܐ. 13) B. ܐܠܗܘܬܐ *P.* 14) B. ܕܡܚܝܐ.

ܠܐܚܕܐ ܢܕܒܚܘܢ ܡܛܠ ܕܣܘܦܐ ܠܐ ܐܝܬ ܠܗ܀ ܘܟܕ[1] ܠܐܠܗܐ ܕܝܠܕ[2] ܠܗܘ
ܒܟܠܗܝܢ ܘܦܪܘܫ ܐܝܟ܀ ܣܓܕܘ ܐܟܚܕܐ ܠܡܪܗܘܢ ܘܐܬܪܐ[3] ܘܠܐ ܡܬܦܠܓܐ܀
ܘܥܡܡ̈ܐ ܢܫܡܥܘܢ[4] ܡܛܠ ܐܝܟ ܡܢܐ܀ ܘܕܡܥܡܪܢܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܠܗܘ
ܡܢ ܐܟܚܕܐ܀[5] ܠܟܠ[6] ܣܘܥܪܢܗ ܐܢܫܝܐ ܥܠܡܐ ܗܘܐ ܗܘ ܟܕ
ܗܘ܀ ܕܢܥܡܘܪ ܒܥܠܡܐ ܥܡܗܘܢ ܡܛܠ ܠܐ ܥܒܕ ܠܗ܀ ܕܗܘܐ[7] ܢܦܫܗ
ܗܘܐ ܗܘ ܕܢܥܢܐ ܐܦ ܠܐܠܗܐ܀ ܠܡܫܡܠܝܘ ܢܬܒܥܘܗ ܐܢܫܐ ܘܠܐ ܦܫܘ
ܠܗ܀ ܢܚܬ ܐܝܟ ܠܡܥܒܕ ܕܐܬܥܘܗ[8] ܐܢܫܐ ܗܠܝܢ ܣܢܝܩܘܗ[9]
ܕܢܥܒܕ ܕܗܘܐ ܠܗ[10] ܢܗܘܐ ܕܦܪܩܢ[11] ܠܟ ܠܡܥܒܕܘܗܝ ܠܟ ܒܩܘܠܐ
ܗܘ܀܀ ܐܝܟ ܐܦ ܠܒܢܝܢ ܕܥܐ[12] ܗܘܘ ܠܗ ܐܝܟ ܠܥܒܕܐ܀ ܘܠܐ
ܡܫܡܫ ܡܫܡܫ ܕܥܒܕܐ ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ܀ ܥܒܕܐ ܡܫܝܚܐ ܠܐ ܡܫܡܫܝܢ
ܕܡܪܝܐ܀ ܘܣܥܪܘܗܝ ܡܢ ܐܝܬ ܗܘܘ ܥܠ ܐܦܝܢ܀ ܗܘܘ ܡܬܚܙܝܢ[13]
ܠܚܫܘܟܐ[14] ܡܢ ܐܠܗܐ܀ ܗܘܘ ܦܬܟܠ ܐܝܬ ܒܥܘܠܐ ܕܝܢ[15] ܦܘܪܫܐ܀
ܗܘܘ ܦܬܟܠ ܐܝܬ ܒܬܘܠܐ ܘܡܬܚܙܝܢ ܐܘܚܕܢܘܗܝ܀ ܗܘܘ ܫܪܝܢ[16] ܐܝܬ
ܠܡܫܡܫܢܐ[17] ܘܠܫܘܬܐ܀ ܗܘܘ ܕܐܟ ܐܝܬ ܒܟܝܢܐ ܠܗ ܒܡܫܡܫܢܘܬܗ܀
ܗܘܘ ܦܪܫ ܐܝܬ ܡܦܪܢܣܐ ܒܥܘܗܕܢܘܗܝ܀ ܒܚܫܟܐ ܥܡܡܐ ܒܥܡܐ
ܡܛܠ ܥܠ ܢܦܫܗ܀ ܠܥܠܡܐ ܕܝܢ ܕܢܦܠܗ ܐܢܫ ܠܐ ܡܥܡܕ ܐܝܬ܀
ܐܦ ܠܟܝ ܬܘܒܢ ܐܢܫܝ ܕܟܠ[18] ܪܝܫ ܡܫܡܠܐ ܗܘ܀ ܕܐܠܐ ܠܝ ܟܕܘ
ܦܠܓܐ[19] ܡܛܠ ܠܐ ܡܫܡܠܝܐ܀ ܬܪܥܝܢ ܢܠܒܘܫ ܒܐܢܫܝܐ ܟܡܐ[20]
ܠܗܘ ܒܒܪܐ܀ ܗܘܐ ܡܫܝܐ ܠܗ ܠܡܫܡܫ ܢܦܫܐ ܕܟܠ ܢܣܝܢ܀ ܒܟܘܠܐ

1) A, 17, *a*, 1. 2) B. ܕܝܠܕ *P.* 3) B. ܕܐܬܪܐ *P.* 4) B. ܘܕܡܥܡܪܢܘܬܐ ܢܫܡܥܘܢ *P.* 5) B. ܦܘܪܫܐ. 6) B, 28, *a*, 2. — Il faudrait aussi ܣܘܥܪܢܗ. 7) B. ܠܚܘܒܐ *P.* 8) B. ܕܐܬܥܒܕ *P.* 9) B. ܣܢܝܩܐ. 10) B. ܠܗ *P.* 11) B. ܠܗܘ *P.* 12) B. ܕܩܥܐ *P.* 13) B. ܡܬܚܙܝܢ ܐܝܬ. 14) A, 17, *a*, 2 15) B. ܟܠܠ. 16) B, 28, *b*, 1. 17) B. ܠܡܫܡܫܢܘܬܗ *P.* 18) B. ܕܐܢܫܝ ܟܡܠܗ. 19) B. ܦܠܓ *P.* 20) B. ܕܗܘܐ.

ܢܚܬ ܒܪܒܝܬܐ ܒܡܚܩܘ [1]ܐܙܠ܀ ܡܫܟܚ ܐܢܐ ܠܗ ܢܚܘܬ ܓܒܪܐ[2] [3]
ܠܝ ܡܢܗܘܢ܀ ܐܢܫ ܠܐ ܢܬܦܠܓ ܥܠ ܐܠܗܐ ܕܡܬܦܠܓܐ ܠܗ܀ ܐܘ[4] ܡܩܦܢ
ܠܗ ܠܒܪ ܕܐܣܛܘܟܣܐ ܡܢ ܡܬܒܥܐ ܠܗ: ܡܐܪܟ ܢܐܪܟ ܕܐܬܐܡܪܐ ܠܗ ܘܠܐ
ܢܐܪܟ ܗܘܐ܀ ܡܢܐ ܕܡܬܚܙܝܐ ܗܘ ܠܡܠܒܫܐ[5] ܕܢܚܬ ܐܟ ܠܗ܀ ܢܚܬܐ
ܕܗܘܐ ܕܡܫܬܠܐ ܠܗ ܘܠܐ ܢܚܬܐ ܗܘܐ܀ ܘܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܦܠܚܐ ܕܢܚܬܘܗܝ ܠܐ
ܡܬܚܙܐ ܠܗ܀ ܗܘ ܠܒܘܫܐ ܕܥܡܐ ܕܢܚܬ ܡܢ ܐܠܗܐ܀ ܐܦ ܡܬܒܥܐ ܠܗ
ܐܢܫܐ ܠܡܐܪܝܗ[6] ܕܐܝܟ ܐܢܫ܀ ܠܡܫܝܚܐ[7] ܐܝܬܘܗܝ ܕܟܠܐ ܠܡܫܘܬ
ܕܗܘܐ: ܘܟܠ ܗܝ ܕܐܝܬ ܠܗ ܦܠܚܐ ܕܥܒܕܘܗܝ ܡܫܝܚܐ ܢܚܬܘܗܝ܀ ܢܚܬ
ܠܗܘܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܢܣܒ ܢܚܬ܀ ܘܡܬܒܥܐ ܗܘ ܠܗܘܢ ܢܦܫܐ ܕܐܠܗܐ܀
ܐܡܪܝܢ ܕܗܘܐ ܦܠܚܐ ܗܘ ܐܝܟܢܐ[7] ܕܥܡ ܐܠܗܐ. ܘܢܒܝܘ[8] ܡܫܝܚܐ
ܡܬܚܙܝܢ ܕܗܘܐ ܐܢܫܐ ܢܚܬܝܢ܀ ܗܘܐ[9] ܠܡܫܝܚ ܠܝ ܦܠܚܐ ܠܗ ܡܢ
ܐܠܗܐ܀ ܐܢܫ ܕܥܒܕܘܗܝ[10] ܡܫܝܚ ܠܗ ܚܝܐ ܐܢܐ ܠܗ܀ ܠܗܘܐ ܢܚܬܐ
ܠܡܫܝܚܘܬܐ[11] ܡܫܝܚܐ ܕܢܚܬܘܗܝ[12] ܘܠܐ ܐܝܬ ܗܘܐ[13] ܠܗ ܦܠܚܐ ܕܢܚܬܘܗܝ
ܐܠܐ ܠܝ ܗܘ܀ ܠܗܘܐ ܢܚܬܐ[14] ܡܫܝܚܐ ܡܫܝܚܐ ܐܦܝܗ܀ ܕܠܗܘܢ ܕܚܝܐ
ܦܠܚܐ ܡܢܗܘܢ ܠܐ ܡܫܝܚ ܗܘܐ܀ ܦܠܚܐ ܕܗܘܐ ܢܚܬ ܕܐܬܚܙܝ ܥܡ ܐܠܗܐ܀
ܠܦܠܚܐ ܢܚܬ ܢܚܬܘ ܕܢܚܬ ܠܗܘܢ ܠܐ ܐܝܬ܀ ܗܢܘ ܐܢܫܐ ܠܗ ܠܥܡܐ
ܘܐܢܫܝܢ ܡܢ ܗܘ ܡܫܝܚܐ܀ ܕܠܗܘܢ ܕܥܠ ܐܠܗܐ ܕܗܘܘ ܡܫܝܚܘ܀[15]
ܐܢܫܐ[16] ܘܚܢܢ ܕܢܦܠܓܠ ܠܗ ܗܘܐ ܠܐ ܗܘ܀ ܕܥܠ ܡܫܝܚܐ ܡܢܗ ܥܠ
ܡܫܝܚ ܐܠܗܐ ܡܬܐ܀ ܗܘܐ[17] ܐܝܟ ܡܫܝܚ ܡܫܝܚܐ ܐܝܟ ܥܠ ܓܒܪܐ.

---

1) B. ܢܐܙܠ P. 2) B. ܓܒܪܐ. 3) A, 17, b, 1. 4) B, 28, b, 2. 5) B. ܠܡܠܒܫܐ P. 6) B. ܠܡܫܝܚܐ. 7) B. ܦܠܚܐ ܗܘ ܐܝܟ P. 8) B. ܘܢܒܝܘ. 9) A, 17, b, 2. 10) B. ܐܢܫ ܕܥܒܕܘܗܝ. 11) B. ܡܫܝܚܘܬܐ P. 12) B. ܗܘܐ. 13) B, 29, a, 1. 14) B. ܡܫܝܚ. 15) B. ܕܗܘܘ ܡܫܝܚܘ. 16) B ܐܢܫܐ. 17) B. ܗܘܐ P.

ܗܘܐ ܡܫܡܫܢܐ ܡܢ ܐ̈ܢܫܐ ܘܡܢ ܡܠܐܟܐ܀ (1 ܡܛܠܗ ܕ̈ܝܠܦܝܢ ܗܘܘ (2
ܕܛܥܝܘܬܗ ܥܠ ܡܫܝܚܐ܀ ܢܫܟܚܘܢ ܒܗ ܥܠܬܐ ܦܬܐ ܕܥܘܠܐ ܗܘܐ (3 ܢܣܒܘܢ
ܠܗ܀ ܕܢܣܒܝ ܥܡܡܐ ܦܬܐ ܢܦܫܐ ܐܝܟ ܕܫܠܡܘܬܐ܀ ܘܥܠܡܘܗܝ ܕܦܪܘܩܗ
ܢܦܩܘܢ (4 ܒܥܠܡܐ ܡܢ ܡܠܟܐ܀ ܠܐ ܢܗܘܐ ܡܪܝܐ ܢܥܒܕ ܒܥܒܕܐ ܐܝܟ ܡܕܡ܀
ܕܥܘܠܐ ܡܢܝܢ ܠܥܒܕܐ ܡܪܢܐ ܗܘܐ ܐܝܟ ܕܟܠܗܝܢ܀ (5 ܠܗ ܠܥܠܡܐ ܦܬܐ
ܥܠܡܐ ܒܗܝܢ ܐܠܗܐ܀ ܐܠܐ ܒܥܘܠܐ (6 ܘܠܐܠܗܐ ܐܝܟ ܡܪܝܐ܀ ܕܡܫܝܚ ܗܘܐ
ܦܬܟܪܐ ܘܠܗ ܡܕܡ ܗܘܐ ܣܓܕܘ ܒܠܚܘܕ܀ ܡܢ ܕܒܗ (7 ܐܝܟ ܕܦܬܐ ܕܥܘܠܐ
ܢ̈ܫܐ ܒܥܒܕܐ (8 ܗܘܐ܀ ܡܫܝܚ ܗܘܐ ܕܥܘܠܐ ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܥܠ ܠܥܡܡܐ܀
ܐܦ ܐܬܦܠܓܘ ܐܦ ܡܢܝܢ ܗܘܐ ܘܠܗ ܦܠܚ ܐܢܬ܀ ܐܝܟ ܡܪܝܐ (9
ܚܕ ܐܠܗܐ ܘܚܕ ܡܫܝܚܐ܀ ܗܘܐ ܡܢ ܗܢܐ ܦܬܟܪܐ ܕܒܐܢܐ ܐܝܟ ܐܠܗܐ܀
ܐܝܟ (10 ܡܪܝܐ (11 ܗܘܐ ܡܫܬܡܠܝܢ ܕܐܢܐ ܒܪܐ܀ (12 ܒܪܗ ܗܘ ܚܕ ܐܢܬ (13
ܐܢܐ ܕܗܢܘܢ ܘܗܘܘ ܒܗܘܢ܀ ܐܘ ܦܬܟܪܐ ܐܘ ܠܐܠܗܐ ܐܝܟ ܢܦܫܝ܀
ܒܐܬܪܘܬܗ ܫܪܝ ܗܘܐ (14 ܒܥܒܕܐ ܦܬܟܪܐ ܠܐ ܐܢܬ܀ ܘܡܫܚ ܕܥܘܠܐ ܐܝܟ
ܐܠܗܐ ܗܘܐ ܒܦܬܐ ܒܗ܀ ܘܠܐ ܐܢܫ ܡܫܬܒܚ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܐܝܟ ܐܠܗܐ܀
ܥܠ ܐܠܗܘܬܐ ܐܦܠܐ ܗܘܐ ܒܠܚܘܕ (15 ܠܝ ܐܢܫ ܒܗ܀ ܘܐܢܐ ܕܠܐ ܕܢܫܬܒܚ
ܕܥܘܠܐ ܗܘܘ ܡܫܬܝܢ܀ ܒܠܚܘܕܝܗܘܢ ܗܘ ܡܫܬܒܚ ܘܠܐ ܥܠ ܡܢ ܕܗܘܐ
ܡܪܝܐ܀ (16 ܘܐܢܐ ܕܠܐ ܐܦܠܐ ܥܠ ܐܠܗܘܬܗ ܒܗ (17 ܕܢܚܘܐ ܗܘܐ܀ ܠܝ
ܠܡܫܝܚܐ (18 ܕܥܢܝܐ ܐܝܟܢܐ ܕܥܘܠܐ ܒܥܠܡܐ܀ ܠܝ ܕܥܘܠܐ ܗܘܐ ܘܠܐ ܗܘܐ

---

1) B. ܡܠܟܐ ܡܢ ܐܢܫܐ. 2) A. 18, a, 1. 3) B. ܕܥܘܠ. 4) B. 29, a, 2. 5) B. ܘܟܠܗܝܢ. 6) B. ܒܥܘܠܐ ܕܗܘܐ. 7) B. ܡܢ ܐܝܟ ܕܒܗ ܢܫܐ. 8) B. ܒܥܒܕܐ. 9) B. ܐܝܟ ܒܗܘܢ ܗܘܘ. 10) A. 18, a, 2. 11) B. ܡܪܝܐ. 12) B. ܢܦܫܝ. 13) B. ܐܢܬ ܚܕ. 14) B. 29, b, 1. 15) B. ܒܠܚܘܕ. 16) B. ܡܢ ܕܐܠܗܘܬܗ ܒܗ. 17) B. ܒܗ ܐܠܗܐ. 18) B. ܠܡܫܝܚܐ.

ܡܪܢܐ ܡܫܝܚܐ ܢܨܚܐ܀[1] ܗܘ ܝܗܒ ܡܘܗܒܬܐ ܠܗܘܢ[2] ܡܪܐ ܠܥܒܕܘܗܝ܀[3]
ܠܝܘܡܐ ܕܐܬܓܠܝܘ ܠܐܢܫܐ ܕܩܢܝܐ ܐܘ ܦܓܪܐ[4] ܠܗܘ܀ ܠܗܘܢ ܕܢܒܘܬܐ
ܘܠܐܠܗܘܬܐ ܣܓܕܘ ܕܐܬܥܡܗܘܢ܀ ܘܐܝܟ ܐܠܗܐ ܗܘ ܗܘ ܡܪܐ[5] ܐܦ ܗܘܝ ܠܝܘܢܝܐ
ܠܗܘ܀ ܕܐܝܟܐ ܦܓܪܐ ܐܝܬ ܗܘܐ ܚܝܠܐ ܕܢܦܪܘܩ ܗܘܝܘ܀ ܘܐܝܟ ܐܠܗܐ
ܢܗܘܐ[6] ܡܪܐ ܐܠܐ ܡܥܡܕܐ܀ ܦܩ ܡܢ ܗܠܝܢ ܐܠܗܐ ܕܢܥܒܕܘܢܐ ܘܡܥܡܕܗ
ܠܥܡܐ[7] ܐܝܟ ܕܐܠܗܐ ܐܢܫܐ ܡܥܡܕܐ܀ ܦܓܪܐ ܗܘ ܒܥܡܐ ܘܐܝܟ
ܘܒܥܡܐ ܒܟܠܐ[8] ܢܣܓܕܘܢܝܗܝ܀ ܘܢܬܠܘܢ ܐܢܫܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܕܢܣܓܕܘܢ ܐܢܘܢ܀
ܟܠܐ ܡܣܓܕܝܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܒܢܝܐ ܠܝܘܡܐ܀ ܘܐܦ ܗܘ[9] ܡܣܓܕܝܢ ܕܐܝܬ ܠܗ
ܒܒܢܝܐ ܐܣܝܪܐ ܐܦ ܠܐܠܗܐ܀ ܒܗܢ ܐܠܗܐ ܗܘ ܡܣܓܕܝܢ ܡܪܐ[10] ܐܦ ܗܘ܀
ܘܠܗ ܘܡܣܓܕܝܢ ܠܐ ܐܢܫ ܦܓܪܐ ܐܝܟ[11] ܕܥܡܐ܀ ܠܐ ܒܗܢ ܡܣܓܕܝܢ
ܒܒܢܝܐ ܠܡܣܓܕܘ ܐܠܗܐ ܡܪܝܐ܀ ܘܐܠܗܝܐ ܠܗ ܕܝܗܒ ܠܥܒܕܘܗܝ ܐܝܟ ܐܠܗܐ
ܗܘܝ܀ ܠܗ ܒܗܘ ܠܝܘܡܐ ܐܝܬ ܒܗ ܚܝܠܐ ܕܢܗܘܐ ܡܪܐ܀ ܗܘܝ ܒܢܝܢܐ ܗܘ
ܦܓܪܐ ܢܣܒܘ ܕܢܗܘܐ ܒܒܢܝܐ܀ ܡܐ ܕܐܦܩܬ ܠܗ ܣܘܟܐ ܒܥܒܕܗ ܐܦ ܒܒܢܝܘ
ܐܝܬ܀ ܘܠܐ ܠܠܐ ܠܗ[12] ܡܣܓܕܝܢ ܐܢܫ ܡܪܝ ܐܝܟܢܘܬܗ܀ ܟܠܐ ܢܣܒܐ[13]
ܘܐܦܪܐ ܣܘܟܗ ܪܝܫ ܡܥܡܕܐ܀ ܘܡܐ ܕܢܣܒܘܗ ܐܣܟܡܐ ܠܗ ܡܢ ܐܠܗܐ܀
ܡܠܐܟܝܢ ܒܗ ܣܓܝܐ ܕܢܦܫܐ ܡܬܠܠܗ܀ ܘܡܣܒܒܐ ܠܗ ܘܡܫܒܚܝܢ
ܒܗ ܘܡܩܪܒܝܢ ܠܗ܀ ܒܐܘܪܚ ܡܬܐܠܠ ܘܡܢܛܠ ܠܗ ܟܠ ܡܩܪܒܢܘܬܗ܀
ܘܗܘ ܠܥܒܕܐ ܕܟܠ ܐܠܗܐ ܚܒܘ ܠܗ ܡܢܗ܀ ܐܡܪ ܠܥܠܡܐ ܐܣܝܪܝܢ
ܡܥܡܕܐ ܠܐ ܙܪܥ ܐܢܐ܀[14] ܕܒܗܘ ܒܠܥܕ ܡܣܓܕܝܢ[15] ܠܗ[16] ܐܝܟ ܐܠܗܐ܀

---

1) B. donne ainsi ce vers: ܐܠ ܕܝܢ ܕܝܘܡܐ ܗܘܐ ܠܗ ܡܪܢܐ ܗܘ ܠܐ ܐܬܓܠܝ ܒܗ.
2) B. ܠܗܘܢ. 3) B. ܠܥܒܕܘܗܝ P. — A, 18, b, 1. 4) B. ܘܩܢܝܐ ܐܘ ܦܓܪܐ.
5) B. ܡܪܢܐ. 6) B, 29, b, 2. 7) B. ܠܥܠܡܐ P. 8) B. ܠܥܠܡܐ.
9) B. ܐܦ ܗܘ. 10) B. ܡܪܢܐ. 11) A, 18, b, 2. 12) B, 30, a, 1.
13) B. ܢܣܒܝܢ P. 14) B. ܢܗܘܐ. 15) B. ܡܣܓܕܝܢ. 16) A, 19, a, 1.

ܠܫܡܫܐ ܡܫܡܫܘ ܒܟܠܗ ܥܕܢܐ ܡܚܕ ܠܝ ܐܝܟܢܐ܀[1] ܡܢ ܫܘܥܝܬܐ ܕܐ ܘܠܐ
ܐܠܗܘܬܐ ܕܐܫܬܠܛܬ ܗܘܐ܀ ܒܟܠܗܘܢ ܕܡܕܒܪܝܢ ܒܥܠܡܐ ܚܫܝܟܐ ܡܢ ܐܒܕܢܐ܀
ܘܐܢܐ ܕܐܙܠ ܠܗܘܢ ܕܢܣܒܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܗܘܐ܀ ܟܠܗ ܡܫܡܫܢܘܬܗ ܕܝܢ ܕܡܕܒܪܢܐ
ܕܟܠܗ ܕܐܠܗܘܬܐ܀ ܘܟܠܗܝܢ ܡܕܒܪܢܐ ܕܫܡܫܐ[2] ܕܡܫܬܐ[3] ܗܘܘ ܒܥܕܢܐ܀
ܡܠܟܐ ܡܡܠܠܝܢ[4] ܡܡܠܟܐ ܠܐ ܡܬܡܨܝܢ܀ ܘܫܡܫܐ ܕܗܘܐ[5] ܐܝܟ
ܠܐܠܗܐ ܠܟܠܗ[6] ܐܝܟܐ܀ ܗܘ ܡܠܟܐ ܗܘ ܕܡܫܡܫܐ ܡܠܟܐ ܒܝܬܐ܀
ܕܠܗ ܐܠܗܐ ܗܘܐ ܘܐܬܩܪܝ ܙܘܥ ܠܡܫܡܫܘ ܠܗ܀ ܠܫܡܫܐ ܡܫܡܫܐ ܕܝܠܗ
ܡܠܟܐ ܡܙܐ ܗܘܐ ܠܗ܀ ܡܛܠ ܕܡܢ ܡܠܟܐ ܒܟܠܗܘܢ ܐܡܪ ܐܠܐ ܒܟܠܗܘܢ܀[7]
ܡܫܡܫܐ ܡܢܐ ܠܐ ܡܫܢܐ[8] ܐܝܟ ܠܐܠܗܐ܀ ܘܠܐ ܡܫܬܡܫܢܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ ܗܘܐ
ܐܝܟܢܐ[9] ܘܐܠܗܘܬܗ܀[10] ܟܠ ܕܒܪܝܬܐ ܢܗܘܐ ܒܫܡܫܐ ܠܐ ܡܫܢܐ ܠܗ܀
ܐܝܟ ܕܡܠܐ ܡܟܠ ܡܕܝܢܬܐ[11] ܚܙܝܐ ܡܫܡܫܢܘܬܗ܀[12] ܡܫܡܫܐ ܚܙܝܢܐ ܕܒܪܐ
ܡܫܢܐ ܘܐܬܚܙܝ ܕܡܠܟܘܬܗ܀ ܘܐܫܬܡܫ ܡܫܘ ܡܟܠ ܒܟܠܗܘܢ ܕܡܫܡܫ ܠܒܝܬܗ܀
ܠܐ ܕܗܘܐ ܡܫܡܫ ܚܙܘ ܠܐܠܗܐ[13] ܕܐܚܝܕܘܗܝ܀ ܐܝܟ ܕܡܫܡܫ ܠܫܡܫܐ[14]
ܫܡܫܐ ܡܫܡܫܘ ܡܢ ܐܝܟܐ܀ ܟܕ ܡܠܟܐ[15] ܡܫܡܫܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܠܐܠܗܐ
ܗܘ܀ ܠܡܫܡܫܘ ܒܟܠܗܘܢ ܡܫܡܫܢܘܬܗ ܒܫܡܫܐ ܕܢܗܝܪܘܬܗ[16] ܒܟܠܗ܀
ܫܡܫܐ[17] ܫܡܫܐ ܐܝܟ ܢܗܝܪܐ ܗܘܐ[18] ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ܀[19] ܘܡܕܒܪ[20]
ܕܟܠܗ ܥܠܡܐ ܐܠܗܘܬܐ ܕܝܠܗ ܐܢܫܐ܀[21] ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܠܗ ܒܥܠܡܐ ܟܠܗ
ܐܝܟ ܕܡܠܟܐ܀ ܡܫܡܫܝܢ ܠܗ ܒܟܠܗ ܟܠܗ ܐܝܟ ܠܐܠܗܐ܀ ܘܡܫܬܡܫ ܠܗ

1) B. ܐܝܟܢ ܐܢܐ. 2) B, 30, a, 2. — ܒܫܡܫܐ. 3) B. ܗܘܘ. 4) B. ܡܡܠܠܝܢ P. 5) B. ܕܡܫܡܫܐ. 6) B. ܠܐܝܟܐ P. 7) B. ajoute ܘܫܠܝܛܝܢ. 8) B. ܡܫܢܐ ܒ. 9) B. ܐܝܟ ܕܐܦ. 10) A., 19, a, 2. 11) B. ܡܕܝܢܬܐ ܡܟܠ. 12) B. ܡܫܡܫܢܘܬܗ. 13) B. ܠܐܠܗܘܬܗ P. 14) B, 30, b, 1. 15) B. ܠܐܠܗܐ. 16) B. ܢܗܝܪܘܬܗ. 17) B. ܒܫܡܫܐ. 18) B. ܗܘܐ. 19) B. ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ. 20) B. ܘܡܕܒܪ P. 21) B. ܐܢܫܐ P.

ܒܬܪܗ ܘܟܠ ܐܝܟܢܐ [1] ܕܢܦܠ܆ ܘܡܥܒܕ [2] ܠܗ ܫܘܚܠܦܐ ܘܚܘܝܐ ܘܡܠܟܐ
ܠܗܘܢ܆ ܘܡܩܝܡ ܠܗ ܫܬܝܬܐ ܐܝܟ [3] ܕܐܠܗܘܬܗ܆ ܘܡܫܬܒܚ ܒܗ
ܠܡܥܒܕ ܢܟܣܐ ܡܢ ܦܬܟܪܐ܆ ܘܐܠܗܘܬܗ ܡܕܡ ܠܡܥܒܕܐ ܕܒܢܝܢܫܐ܆
ܘܡܠܟܝܢ ܠܡܥܒܕ ܠܦܬܟܪܐ ܕܗܘܐ ܥܡܗ ܕܝܢܐ܆ ܘܡܦܝܣ ܠܗ ܕܢܟܣܐ ܠܥܡܗ [4]
ܘܐܬܐ ܠܡܥܒܕ܆ ܘܡܬܟܬܫܝܢ [5] ܕܠܥܠܡܐ ܢܥܒܕܘܢ ܘܐܬܚܙܝܘ [6] ܠܗ܆
ܘܡܥܠܡܢܐ ܕܡܥܒܕܢܘܬܐ ܡܥܡܕ ܠܥܒܕܐ܆ ܘܟܠ ܦܬܟܪܐ ܕܡܥܒܕܢܘܬܐ ܥܒܕܗ
ܐܬܒܢܝ܆ ܕܗܘܐ ܫܥܒܕܐ ܥܡܠ ܐܚܪܢܐ ܡܢ ܡܥܒܕܢܐ܆ ܕܐܫܬ ܥܡܗ
ܗܘ ܡܬܚܙܐ ܠܗ ܠܦܬܟܪܐ ܘܕܘܟܝܐ܆ ܗܘܐ ܕܝܗܒ ܡܬܬܒܥܝܢܐ

---

1) B. ܐܝܟ ܐܢܐ P. 2) B ܘܡܥܒܕܢ P. 3) B. ܫܬܝܬܐ ܠܗ P.
4) B. ܢܟܣܐ ܥܡܗ. 5) B, 20, *b*, 2. 6) B. ܘܐܬܚܙܝܘ P. 7) B.
ܠܡܥܒܕܘ P. 8) B. ܠܡܥܒܕܘ P. 9) A, 19, *b*, 2. 10) B ܐܬܚܙܝ.
11) B ܢܟܣܐ ܥܡܗ. 12) B. ܦܬܟܪܐ ܠܗܘܢ P. 13) Le manuscrit *B* ne
14607 ne va pas plus loin. La fin manque. 14) Il faut lire ܠܡܥܒܕܐ.
15) A, 20, *a*, 1.

ܡܫܬܒܚ ܠܗ܀ ܐܬܚܙܝ ܫܡܫܐ ܢܦܠܐ ܟܬܒܐ ܘܐܬܩܛܠ ܐܠܗܘ܀ ܘܡܫܦ
ܘܗܘܐ ܡܫܬܘ ܘܐܬܦܬܚ ܘܐܬܡܗ ܘܐܬܚܒܪ܀ ܡܚܝܘܗܝ ܠܟܠܕܝܐ ܘܠܐ ܩܒܪ
ܘܡܚܘ ܕܡܫܝܚܐ ܗܘܐ܀ ܕܢܚܫܐ ܗܘܐ ܢܚܫܐ ܠܒܝܬܐ ܐܝܟ ܕܟܠܕܝܐ܀
ܠܝ ܐܠܗܐ ܘܡܛܠ ܦܘܡܐ ܕܟܠܗܐ܀ ܘܠܐ ܐܬܚܙܝ[1] ܕܢܫܡܥ ܕܒܝܬܐ
ܕܠܐܠܗܘܗܝ ܐܝܟ ܟܠܕܝܐ ܡܢܐ ܗܘܐ ܠܗ ܒܝܬܐ ܐܦ ܗܘ܀ ܕܠܗ
ܩܒܪܘ ܒܗܘܢ ܡܫܒܚܢܐ ܠܐ ܡܫܟܚ ܗܘܐ܀ ܝܗܒ ܠܐܠܗܐ ܡܫܡܫܐ ܢܫܡ
ܐܝܟܢܐ܀ ܘܡܢ ܕܫܡܫܐ ܒܪܝܘܗܝ ܗܘܐ ܕܢܫܡܥ ܠܐ ܡܨܐ ܗܘܐ܀ ܘܡܠܝ
ܘܡܢܗ ܠܟܠܕܝܘܬܐ ܡܢ ܒܝܬܐ܀ ܢܦܩ ܗܘܐ ܠܗ ܒܝܬܐ ܒܡܢܗ ܘܐܬܦܬܚ
ܗܘ ܐܠܐ ܗܘܐ ܢܚܬ ܠܗܘܢ[2] ܡܬܟܬܫ ܕܫܡܠܝ ܟܠܗ܀ ܘܐܬܡܥܪܐ
ܡܫܒܚ ܗܘܐ ܡܬܥܗܕܘ ܡܢ ܡܫܬܘܢ ܠܗ܀ ܠܗ ܠܥܠܡܐ ܒܪܝܘܗܝ ܗܘܐ ܕܢܫܡܥ
ܕܒܝܬܐ ܡܢܗ܀ ܘܠܐ ܡܫܟܚ ܗܘܐ ܕܐܬܠܐ ܡܫܡܐ[3] ܢܦܩܐ ܐܦܝ܀ ܡܥܠ
ܠܟܠܗ ܡܢܐ ܒܝܬܐ ܕܦܠܚܐ ܘܐܢܫܐ܀ ܘܠܐ ܢܫܬܡܥ ܐܦܠܐ ܒܝܬܗ
ܡܠܟܠܕܝܘܬܗܘܢ܀ ܗܘܐ ܒܟܘܟܒܐ ܡܠܘܡ ܟܠܗܝܢ ܐܝܟ ܢܘܗܪܐ܀ ܘܐܢܐ ܕܟܠ
ܢܦܫܐ ܦܠܚܐ ܘܒܝܬܐ ܢܫܡܥܘܢ܀ ܗܘ ܕܚܝܐ ܦܠܚܝܢ ܘܐܢܫ ܢܦܫܐ
ܕܒܝܬܐ܀ ܠܐ ܐܬܚܙܝ ܗܘܐ ܘܠܐ ܢܦܫܐ ܦܠܚܐ ܠܡܢܗ܀ ܕܠܗ ܦܠܚܐ ܡܢܝ
ܐܬܚܙܝ ܢܦܩܘ ܡܫܡܥܐ܀ ܒܪܝܟ ܗܘ ܕܒܟܠܗ ܡܢ ܡܫܬܐ ܘܠܐ ܢܫܬܢܘܢ܀

ܫܠܡ

ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܡܦܘܠܬܐ ܕܟܠܗܝܢ ܕܩܕܝܫ ܠܡܪܝ ܡܪܝ ܝܥܩܘܒ
ܡܠܦܢܐ

1) Pour ܐܬܚܙܝ (?). 2) A, 20, a, 2. 3) Il faut lire ܡܫܡܐ.

Discours du Saint Docteur, Mar Jacques, sur la chute des idoles. [1]

Une grande lumière est apparue dans le monde, aux jours de notre Seigneur, et, par son éclat, elle a réjoui l'univers attristé. A l'aspect de la Splendeur [2]) du père, les ombres poursuivies sont tombées dans la terreur: elle se sont frappées mutuellement, et, expirant, elles se sont évanouies. Parti du Golgotha le Soleil de Justice a resplendi radieux, dans le monde, expulsant la nuit de l'idolatrie. Toute la terre était obscurcie et attristée, car elle était pleine d'idoles comme d'autant de pierres d'achoppements: le monde n'avait plus ni connaissance, ni pudeur; il était devenu complètement étranger à la doctrine divine; l'erreur ayant prévalu faisait loi en tous lieux et la vérité n'avait plus même un seul refuge.

A la tête de ses satellites pervers, le mauvais (esprit) avait rempli la terre de vaines idoles, au front desquelles il avait inscrit le nom trompeur de dieux et de déesses, afin qu'en les lisant le monde oubliât le nom du dieu véritable. L'impudent, pour se créer des complices dans l'univers, il avait séparé les hommes de Dieu et dressé en tous lieux de vains simulacres, au culte desquels il ployait les nations coupables. Aussi, les peuples avaient-ils [3]) bâti, dans leurs villes, des temples à l'erreur, érigé des statues aux pieds desquelles ils trouvaient des occasions de chute, dressé, aux cimes des places, des génies sur des colonnes, et construit pour les déesses des monuments splendides.

Chacun s'efforçait, de tout son pouvoir, d'embellir son idole: celui-ci dorait, celui-là argentait son dieu: l'un, parcequ'il était pauvre, le recouvrait d'airain; l'autre, plus pauvre encore, le fabriquait de bois, mais avec art. Un autre, ne pouvant le faire de bois, achetait chez le potier son dieu, suivant ses ressources, ou chargeait l'artiste de lui façonner un petit dieu, gentil, aimable, en rapport avec ce qu'il pouvait débourser. Un dernier enfin, à force de fatigues et à l'aide de quelques privations, réalisait ses voeux chez le sculpteur et se faisait un dieu de moellon, afin que, si, par hasard, il venait à tomber, il ne se brisât point.

L'univers était donc rempli de dieux et de déesses: aux rois les grandes divinités, au peuple les divinités moindres, à chacun un dieu en rapport avec ses facultés. Aussi était-ce à son dieu qu'on reconnaissait le riche, car chacun ornait son idole, comme il pouvait, et l'adorait ensuite: le pauvre se révélait à sa petite

1) Ce discours existe aussi dans deux manuscrits de la Bibliothèque du Vatican, dans le manuscrit 117, fol. 511 et dans le manuscrit 251, fol. 27. Cf. Assemani, *Biblioth. orient.* I, 327—328.

2) Allusion à l'épître *aux Hébreux*, I, 3.

3) Je préfère le *pluriel* du Manuscrit *B* au singulier du manuscrit *A*. Je fais des *peuples* le sujet de tous les verbes suivants.

idole, parceque sa bourse était chétive comme son dieu et qu'il ne possédait rien. La grande ville adorait une divinité puissante, la bourgade s'en faisait une en rapport avec ses habitants; il n'y avait pas jusque aux villages, où Satan, désireux de tromper tous les hommes, n'eût établi de petits simulacres et des rites honteux.[1]

Aux Éphésiens, dont la cité était grande, il avait donné une grande idole, Artémis (ܐܪܛܡܝܣ); dans la grande Rome, qui est la métropole des villes, il avait établi Jupiter (ܙܘܣ), surnommé le père des dieux; il avait donné Antioche à Apollon (ܐܦܠܘܢ) et à d'autres divinités; Edesse à Nébo (ܢܒܘ),[2] à Bil (ܒܝܠ) et à beaucoup d'autres dieux; il avait trompé Harran par l'intermédiaire de Sîn (ܣܝܢ), de B'elsch'min (ܒܥܠܫܡܝܢ), de Bar Nem'rê (ܒܪ ܢܡܪܐ)[3] de Mari (le dieu) des chiens (ܡܪܝ ܕܟܠܒܐ) et des

---

1) Il est difficile de déterminer la signification précise du mot ܡܬܝܒܠܐ. Cf. Ezéchiel XVI, 16. εἴδωλα ῥαπτά.

2) Sur les noms *Nobou*, *Nabo*, *Bil*, *Sin* voir E. Schrader, *Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften* dans la *Zeitschrift*, XXVI, pag. 124, 125, 121—124. — Ce que dit M. Schrader détruit quelques unes des conjectures d'Assémani, relatives au dieu *Sîn* (*Biblioth. orient.* I, 327, note).

2) Assémani explique ainsi ce passage, qu'il cite dans sa *Bibliotheca orientalis*, I, 327. 328. Voici son texte et sa traduction: ܘܡܪܝ ܕܟܠܒܐ ܘܬܪܥܬܐ ܘܓܕܠܬ ܐܠܗܬܐ „*Decepit Harran per Besin et Beelscemin, et Bar-Nemre, et Marim canum, perque Taratam et Godlat deas.*" — Voici la note qu'il ajoute à tout le passage: „*Nabo* Chaldaeorum deum fuisse, nomina illius gentis Regum et Primatum ostendunt, *Nabuchodonosor*, *Nabuzardan*, et *Bel* idolum Babyloniorum de quo Daniel cap. 14. *Besin.* Videtur locus corrigendus hoc modo ܒܒܣܝܢ ܘܒܒܥܠܫܡܝܢ. Besin Syriaco sermone *vilem et contemptum* plurali numero significat. In Antilibano, haud procul a Sidone, Phoeniciae urbe pagus est دير بسين *Dair-Besin.* Fortasse quia ibidem idolum *Besin* colebatur. *Beelscemin*, *Dominus coelorum*: quo nomine Jovem Syri designare solent. Hujus idoli meminit etiam Sanctus Isaac Serm. 37 De Beth-Hur (cf. Bickell, *S. Isaaci opera omnia*, I, 22) vid. nostro syriaco IV. *Bar-Nemre*, filius tigrium: idiotismus Syriacus, et Bacchum significare potest, cujus currum Tigres traxisse fabulantur Poëtae. *Mari*, hoc est, *Dominus meus*, nomen proprium cujusdam idoli Harranitarum, quod S. Jacobus per contemptum ad canes refert, quasi non hominum, sed Canum dominus esset: fortasse quia faciem et caput canis habebat. *Tarata*, Janua fortasse Syrorum: nam *tara* est janua, unde foemininum *Tarata*, quod foeminea specie

déesses Tar'eta (ܬܪܥܬܐ) et Godlath ܓܕܠܬ)[1]. (55) Bé'elzebub (ܒܥܠܙܒܘܒ) devait corrompre 'Aquaron (ܥܩܪܘܢ), Camoch (ܟܡܘܫ) tromper Moab, Malkom (ܡܠܟܘܡ) dominer 'Ammon (ܥܡܘܢ) et l'illustre 'Astaroth (ܥܣܛܪܘܬ) égarer Sidon. De Maboug, le démon en fit la ville des prêtres des divinités et (60) lui donna son nom[2], afin de l'enchaîner, à tout jamais, au culte des idoles. Il la constitua soeur de Harran, qui, elle aussi, s'adonnait aux sacrifices; et ces deux villes, dans leur égarement, se sont laissées aller à honorer les fleuves (?). Dans Sodome, il a organisé les amours honteux des hommes et des femmes et suscité dans D'lassar (ܕܠܣܪ) des filles aux divinités.

(65) L'Inde et l'Ethiopie ont adoré le soleil comme un dieu; le Démon enfin a tâché, par tous les moyens en son pouvoir, de livrer la terre à l'idolatrie. Ba'albek est tombée au pouvoir d'Aphrodite (ܐܦܪܘܕܝܛܐ) et de son culte impur; les Philistins ont vu surgir parmi eux des dieux ou des déesses innombrables et ont été trompés par la grande idole de Dagon (ܕܓܘܢ). (70) En Egypte c'étaient des taureaux et des brebis qui devenaient des dieux: chez les Assyriens (ܐܬܘܪܝܐ), on adorait les éléments (ܐܣܛܘܟܣܐ), le chaud et le froid. Un endroit s'est laissé séduire par la grande idole de

---

illud idolum colerent. *Gadlat* textrix; quae nimirum textrinae praeerat vel textrinae inventrix in Syria fuerat. Vide Giraldum de Diis Gentium et Seldenum Syntagma De Diis Syris (Assémani, *Bibliotheca orient.* I, 327).

1) Nous trouvons le nom de plusieurs de ces divinités dans le discours *d'Isaac d'Antioche* sur la prise de la ville de *Beith-Hour* (Bickell, *S. Isaaci Antiocheni opera omnia*, I, 206—251). — ܒܥܠܫܡܝܢ, au vers 78; ܓܕܠܬ au vers 189; „*ille daemon, qui vocatur Gedlat, accuit iram super servos suos.*"

2) Plinius (*a*) *Bambyce*, inquit, *quae alio nomine Hierapolis vocatur, Syris vero Magog* (imo Mabog seu Mabug). *Ibi prodigiosa Atargatis, graecis autem derceto dicta, colitur.* Hoc respexit Sanctus Jacobus Sarugensis, quum in Serm. De Idolorum lapsu scripsit: *Mabugum sacerdotum Dearum urbem fecit* Diabolus, *eamque suo nomine nuncuparit, ut post idola in aeternum aberraret.* Hierapolis enim *urbs sacra*, seu *sacerdotalis* interpretatur. Idem Sarugensis Deam ܬܪܥܬܐ *Taratam* non Mabugi tantum, sed etiam in urbe Harran contestatur. Ex *Tarata* autem, seu *Targata*, Atargatim et Derceto dictam Syrorum Deam mihi certum est. An vero eadem illa sit cum Astarte sive Astoroth, ut quidam conjiciunt, (*b*) aliis judicandum relinquo (Assémani, *Dissertatio de Monophysitis*, au mot Maboug.) — (*a*) Lib. V, 33. — (*b*) Cellarius *Geograph. antiqua* II, 428. — Cf. Sickler, *Handbuch der alten Geographie* II, 532 avec les nombreuses autorités qu'il indique.

Nesrok (ܡܣܪܘܟ ou ܢܣܪܘܟ) [1]; un autre par celle de Haï (ܚܝ). (75) Babylone a aussi les erreurs de l'Astrologie et ses calculs infinis [2]. La Magie et ses tours de force ont obtenu la Médie; en Perse, le Démon a fabriqué un aigle ravisseur et l'a fait honorer; chez les Indiens, il a établi le culte du cheval comme celui d'une divinité.

La fille du peuple [3]) a accepté Malkoum, adoré Koun (ܟܘܢ), (80) fabriqué des génisses (ܥܓ̈ܠܐ), aimé les idoles, chéri *Esthiro* (ܐܣܬܝܪܐ) [4]), admis le culte impur des astres et érigé sur les places des génies (ܓܕ̈ܐ). Ba'al (ܒܥܠܐ) a été son ami, la génisse (ܥܓܠܐ) sa compagne et les démons ses parents; elle a appris l'art de la divination des enchanteurs (ܚܪ̈ܫܐ) et des pythons (ܐܘܒ̈ܐ); elle a fabriqué des idoles et pleuré Thamouz (ܬܡܘܙ). (85) Elle a poussé le culte des démons jusqu'à leur sacrifier ses fils et ses filles; elle a offert de l'encens au térébinthe, au peuplier, et au chêne; elle a eu confiance dans la vanité des évocations nocturnes; elle a rempli les tables de démons (ܫܐ̈ܕܐ) et de génies (ܓܕ̈ܐ) (90) et, comme s'il ne lui avait point suffi que ses dieux fussent aussi nombreux que ses villages, elle s'en est façonné encore à quatre faces; la terre a été remplie d'idoles males et femelles, les Juifs et les nations ont erré après les dieux de mensonge, l'univers a résonné du bruit des solemnités dissolues du paganisme et le monde a décrété des fêtes impures en l'honneur de ses dieux. (95) La terre a été obscurcie par la fumée des holocaustes et l'air vicié par les émanations des victimes impures. Soumises à la vanité, toutes les créatures sont devenues les servantes de Satan: le monde a cessé de pratiquer la vertu. (100) Formé à fabriquer des idoles trompeuses, il a bâti, sur la cime des montagnes, des palais pour ses divinités et, sur le sommet des collines, des sanctuaires peints pour ses idoles. Les

---

1) Il faut lire plutôt ܢܣܪܘܟ que ܡܣܪܘܟ IV. Rois, XIX, 37. — Isaïe XXXVII, 38.

2) La leçon du Manuscrit *B* est préférable ici à celle du manuscrit *A*.

3) Dans Jacques de Saroug, cette expression désigne la synagogue Judaïque par opposition à l'Eglise, qui est appelée par le même auteur *la fille des nations* ܒܪܬ ܥܡܡ̈ܐ.

4) Il semblerait qu'il fût ici question d'une divinité particulière. Cependant le mot ܐܣܬܝܪܐ (Juges, VI, 25), répond au grec *ἄλσος*, *bois sacré* et à l'Hébreu אֲשֵׁרָה.

nations ont été élevées à louer leurs dieux et la terre a fait entendre les chants que les démons lui ont appris. Les peuples ont formé des choeurs pour mieux louer les divinités qu'ils aimaient.

Sur une colline on immolait des victimes à Mars (ܐܪܝܣ), sur une autre on dressait un holocauste pour Hermès (ܗܪܡܝܣ)[1]. Une vallée[2] prenait le nom de demeure d'Hercule (ܒܝܬ ܗܪܩܠܝܣ), une hauteur celui de demeure des dieux: il n'était pas enfin une seule montagne qui ne fût arrosée du sang des victimes, pas une colline qui ne fût inondée de libations. Les jeunes gens étaient livrés, en foule, comme des victimes et les jeunes filles immolées aux idoles. Satan a versé le sang innocent et souillé la terre: l'encens des sacrifices a voilé la face du soleil, malgré son élévation, car l'ennemi de la vérité a aveuglé les hommes et excité les créatures à adorer le soleil, la lune, les étoiles, les astres, le feu, l'eau et les bêtes sauvages; il les a soumis aux images, aux statues, aux génies[3] et il a cherché, par tous les moyens, à détruire, dans le monde, le souvenir du créateur. Or, tandis que l'impiété se fortifiait de plus en plus sur la terre, que toutes les villes servaient leurs dieux, que le paganisme triomphait partout, que personne sur la terre ne prononçait le nom de Dieu, que les montagnes retentissaient des fêtes impures des déesses, que les vallées étaient comblées d'idoles impies, que Satan vainqueur de la terre ceignait la courone triomphale, se vantant de régner sur les créatures soumises à son autorité, que l'erreur se réjouissait de s'être enfin emparée de l'univers, que les démons voyaient avec plaisir les multitudes humaines plongées dans le paganisme, que tous les esprits de mensonge étaient dans la jubilation, que les démons conduisaient des choeurs en voyant leurs dieux assis sur des trônes renommés, leurs statues placées au faite de brillantes colonnes, leurs prêtres vêtus de Byssus et d'habits précieux, leurs sanctuaires regorgeant de victimes et de sacrifices; oui, pendant que l'idolatrie exaltait sa tête[4]) dans tout l'univers et que la création buvait à longs traits l'erreur dont elle était éprise, la croix se montra soudain sur le

---

1) La leçon de B. est préférable à celle de A.

2) Nous lisons ܢܚܠܐ au lieu de ܚܝܠܐ par opposition à *colline* ܪܡܬܐ.

3) Le mot ܡܟܣܝܐ revient encore ici et paraît désigner une idole d'un genre spécial, peut-être une idole faite avec des draperies, par opposition à ܢܣܟܐ, qui indique une idole fondue, et à ܨܠܡܐ, qui indique une *image*, une ressemblance quelconque.

4) Mot à mot *sa corne*.

Golgotha; et aussitôt, les dieux s'émurent, tremblèrent et les déesses furent renversées. Les idoles de la terre la virent et tombèrent à la renverse, de frayeur: les prêtres prirent la fuite et se cachèrent, de crainte: les démons, croyant qu'on avait organisé contre eux un festin sur les hauteurs (du Calvaire), (145) s'enfuirent de peur et lâchèrent la main à toutes les erreurs.

Le méchant dit alors: quel est donc celui qui possède ainsi la force? Voici que les dieux tremblent et tombent devant lui! Serrez, serrez vos rangs, ô mes idoles, et ne tremblez pas ainsi! (150) Comment? — sans combat, vous vous reconnaissez vaincues! Patientez donc un peu, jusqu'à ce que j'ai vu quel est le personnage qui vous épouvante et jugé s'il est fort ou s'il est faible. Et, tandis que les statues ébranlées roulaient, de toutes parts, à terre, Satan courut voir le crucifié pour savoir ce qu'il était: (155) il ne vit qu'un (homme) pauvre, infirme, accablé de fatigue et de souffrance, et dès lors, il commença à encourager ses partisans: Comment, ô dieux, avez-vous pu trembler devant un être si faible? Comment, ô déesses, vous êtes-vous laissées épouvanter par cet être impuissant? Car, (sachez-le bien), ce n'est, ni un géant, ni un roi, ni un homme fort. (160) C'est un misérable crucifié, tout nu, tout couvert de honte et de blessures, sans éclat, sans grandeur, sans apparence; c'est un infirme, harassé, dépouillé, chargé de coups; c'est un pauvre, méprisé, tourmenté, dont la vue repousse; c'est un misérable, lié, pendu, tout nu, à un arbre; (165) ses flancs sont déchirés, sa tête est meurtrie, sa figure couverte de crachats; ses pieds sont transpercés, et ses mains liées. Evidemment ce n'est pas un dieu.

Mais, tandis que Satan ému, exhorte ainsi ses bataillons, le grand Sauveur élève sa puissante voix et poussant une grande clameur ébranle le monde. (170) Les démons épouvantés font entendre des cris de terreur et, sous les dieux, la terre tressaille jusques dans ses fondements. Les divinités tombent à la renverse, couvertes de honte: leurs statues s'agitent, leurs colonnes se fracassent: leurs prêtres rougissent, leurs adorateurs s'étonnent, (175) leurs fêtes s'évanouissent, leurs tables se vident, leurs temples deviennent déserts, les hérissons font leurs nids dans leurs palais, leurs citadelles croulent, et leurs colonnes s'affaissent. Dès lors aussi, on voit cesser les oblations, le monde s'enfuir, les ornements disparaître, le mépris tomber sur les adorateurs (180) et les foules s'évanouir; personne plus ne vient aux fêtes des dieux. Les temples se perdent dans l'obscurité, les peuples fuient les solennités payennes; les autels sont renversés et les murs même tombent en ruine. On eût dit que, pareille à un soufflet puissant, la croix avait soufflé sur tous ces misérables dieux et les avait entassés, ici et là, par monceaux. (185) Les idoles de pierre et d'argile s'entrechoquent, se transforment en un tas (de fragments) fait pour exciter la risée et le mépris.

Satan se voit couvert de confusion et ne sait que faire: pen-

dant qu'il relève cette idole, celle-là succombe; tandis qu'il court rétablir ce simulacre renversé, il entend le bruit des temples qui s'écroulent; il raccommode cette divinité brisée, mais un bruit étrange lui annonce la chute d'une autre déesse. Il recueille avec ardeur les fragments de brique de ses idoles, et, pendant qu'il médite comment il va les rapiécer, le fracas éclatant d'autres idoles vient frapper son oreille: ses colonnes [1]) sont jetées à bas, sans pitié: dans les villes, ses temples s'écroulent, et, dans tout l'univers, ses statues roulent de leurs fûts brisés.

Satan prend donc la fuite, en se voilant la tête, de confusion; il voit que le crucifié est plus fort et qu'il le démasque; qu'une grande lumière jaillit sur le monde, des hauteurs du Golgotha, montrant à tous que les dieux ne sont que l'oeuvre de la main des hommes. Alors, les démons se réunissent pour accuser Satan: ils l'environnent en masses frémissantes et l'insultent. Où est donc ta force (lui disent-ils)? Où est ta vigueur? Où est ta puissance? Où sont ta sagesse et tes ruses sans bornes? Qui donc, désormais, ne se moquera de toi? Car voici un homme infirme et, cependant, il détruit ta puissance et abat ta couronne! Qu'est donc devenu ton impétueuse violence, ô assassin des hommes? Un simple cadavre a vaincu tes dieux et les a renversés; ton sceptre [2]) est brisé, tes autels sont déracinés, au milieu des nations, et la terre défend de te servir. Où sont tes lacets forts et subtils? Les Juifs t'abandonnent pour courir au Golgotha. Où sont les cordes tendues de tes filets? tous les oiseaux que tu avais pris, le crucifié te les a enlevés. Tes nombreuses acquisitions, tes palais splendides, tes demeures somptueuses, tes temples sculptés et tes dieux, tes sanctuaires, tes statues, tes autels, le crucifié a tout dévoilé et tout détruit dans ton édifice; que vas-tu faire? Tes statues, tes bustes, les instruments de ton culte, tout cela est renversé, gisant à terre et chacun se rit de tes ruses.

A quoi le Méchant répond: Ce n'est pas un homme qui m'a vaincu et qui m'a infligé cette douleur. Ce n'est pas un égal qui m'a dompté et qui a renversé mes statues, pour me couvrir de confusion. C'est le fils de Dieu qui m'a vaincu dans le combat: il a repris ce que je lui avais enlevé, et maintenant, tout cela est en sa possession. Lorsque je n'avais rien, j'ai pris (ce qui était à lui); mais les temps ont changé: j'ai été dans l'abondance, dans la misère, dans la grandeur et dans la honte: Me voilà tel que je fus. Il a pris ce qui était à lui et me laisse rougir de confusion, ce qui m'est facile. Voici venu pour moi le temps

1) [illegible].

2) Mot-à-mot, *ta lance.*

où il me faut m'humilier devant lui, parcequ'il est plus fort que moi. Il m'a trompé: il est venu dans notre monde comme un espion et il a commencé à combattre humblement, sans que j'en ai rien su. Il s'est rendu faible, il a caché sa nature; on l'a pris, on l'a crucifié et ce n'est qu'à la fin que j'ai connu qui il était, en entendant le cri qu'il a poussé.

(235) Que pouvais-je faire? Pouvais-je empêcher le soleil de s'obscurcir, les morts de ressusciter, ou la terre de tressaillir? Que pouvais-je faire pour que la terre cessât de s'agiter? — Voilà comment il m'a vaincu: c'est parcequ'il est Dieu, et il ne me reste plus qu'à me taire.

La croix du fils est, en effet, un spectacle merveilleux. (240) Quand on la regarde par les yeux de l'esprit, on ne peut s'empêcher de tomber dans l'admiration. Voici que les dieux sont recouverts d'or, les déesses d'argent, et l'élu (de Dieu) se présente à eux dépouillé de tout. Les géants, compagnons d'Hercule ([illegible]), se pavanent et, lui, apparait, au milieu d'eux, faible comme un pygmée; (245) les Philosophes Grecs s'illustrent par leur science et, lui, se montre, au milieu des sages, comme un vil ignorant; les puissants étalent leur faste sur leurs chars; et lui, prenant un faible bois pour véhicule, entre dans la carrière. Et cependant, en dépit de la pauvreté qui le recouvre, (250) il confond l'or des idoles et les met en fuite. Sur lui sont entassées toutes les douleurs, toutes les infirmités: et néanmoins, il défait les géants illustres et les tourmente. Il semble perdu dans l'ignorance et les philosophes les plus sages sont vaincus par sa science. (255) Du haut de ce bois misérable sur lequel il est assis, il confond d'étonnement ceux qui montent des chars rapides, car il les laisse derrière lui. Le soleil court monté sur les roues rapides de la lumière, et la croix plantée (sur le calvaire) le devance, si bien qu'il s'arrête pour la contempler. La croix confond les puissances et fait rougir les princes, (260) car elle leur découvre leur faiblesse, au milieu de leur puissance.

Quoique mort en apparence, le crucifié défait les géants, les humilie et les rend un objet de risée, (car on se demande) comment un cadavre a pu les charger de chaines. Ce n'est point, parcequ'il est grand, qu'il a vaincu, car il ne l'est pas, mais c'est par la manière dont il a combattu ceux qui étaient forts. (265) Car, s'il les avait vaincus, fort (en apparence), comme il l'est (en réalité), ce n'eût pas été sa sagesse, c'eût été sa force qui aurait brillé. Mais il s'est rappetissé et humilié, afin que sa sagesse triomphât plutôt que sa puissance. Et c'est précisément en cela que consiste le merveilleux, qu'un être humble ait vaincu les plus puissants. A la richesse il a opposé la pauvreté, (270) à la sagesse l'ignorance, aux merveilles de la force (les faiblesses) de l'infirmité. Le bois et la pierre avaient été transformés en divinités meu-

songères: (le fils de Dieu est descendu), s'est fait homme et les a brisées. Pauvre, petit, humble, méprisé, avili, insulté, ravalé, outragé, opprimé, honni, reduit au silence, tourné en dérision, tiraillé, tourmenté, lié, dépouillé, couvert de honte, crucifié, foulé aux pieds, percé (d'un coup de lance), blasphémé, embaumé, il est comme s'il n'était rien. On le prend, on le tue, on l'ensevelit, on l'entoure d'aromates, comme un mort, dont (la lampe) a crépité et s'est éteinte, a failli et a fini par mourir. Mais voilà que ce dormeur s'éveille, renverse les dieux, chasse les idoles, brise les statues, jette à bas les (simulacres) sculptés, détruit les images fondues, abat les bronzes, renverse l'oeuvre des mains de l'homme, méprise ses sculptures et s'illustre, en faisant prosterner à ses pieds la multitude des nations: il appelle les peuples, bâtit des églises, suscite des temples, consacre des autels et conquiert des adorateurs. Des foules l'environnent, des choeurs célèbrent (ses grandeurs) et des prêtres (le reconnaissent pour leur dieu). Il absout les pécheurs, purifie les impurs, appelle ceux qui sont loin, accueille ceux qui sont près et justifie les publicains. Il cherche ceux qui sont perdus, garde ceux qui sont justes et rassemble ceux qui sont dispersés. Il renouvelle la terre et l'univers s'illumine; il bannit les scandales du monde qui était devenu la proie du vice. Pour la création bouleversée, il joue le rôle d'un architecte; il monte vaillamment sur les ruines, et restaure ce que la tyrannie du calomniateur avait renversé. Suivant ce qui est écrit, il extirpe de la terre le chardon et l'ortie, et y plante à profusion, comme il est écrit, le genièvre, le myrte et le baume.[1])

Désormais, sur la cime des montagnes, on bâtit des monastères au lieu de *Beith-Gadé*[2]); sur les collines, on construit des sanctuaires à la place des temples des dieux et sur les sommets déserts les solitaires établissent leur demeure. Partout où les démons possédaient un asile, on érige des autels et, là où jadis on entendait des clameurs diaboliques, on entend résonner maintenant les doux chants des saints. Dans les lieux où le diable publiait ses mensonges, (le Christ) organise son culte; là où les femmes chargeaient les tables de mets, (le Christ) donne son corps et sa lumière resplendit dans tous les coins que les ténèbres avaient envahis. Il change la nuit en jour, dans tout l'univers; il change le mal en bien dans la création, comme il changea jadis l'eau en vin, au festin (de Cana). Il fait cesser les fêtes impures de l'idolatrie, mais il suscite des foules qui glorifient (Dieu) saintement.

Les apôtres du fils entrent dans le monde comme des pauvres, mais ils sont du sel, et le monde tout entier en est parfumé. (Le Christ) envoie douze ouvriers pour refaire la terre, mais ces

1) Isaïe LV, 13. Tous ces noms de plante se trouvent dans ce verset.

2) Ce mot ne voudrait-il point désigner un sanctuaire? C'est le seul sens qui pourrait cadrer avec les divers passages où il figure dans l'homélie.

architectes sont vaillants; c'est pourquoi ils rétablissent toutes choses. (315) (Le Christ) les fait partir pauvres et ignorants; et ils s'en vont enseigner les riches et les sages. Ils renversent et détruisent le palais de la vanité; et, en (architectes) véritables (qu'ils sont), ils construisent des églises dans tout l'univers. C'est d'eux que la terre apprend à servir la vérité; (320) c'est, à partir d'eux, qu'elle commence à bâtir de véritables temples au seigneur; elle renverse et brise ses idoles, car, à la lumière qui vient de se lever, elle aperçoit que ces idoles ne sont que de simples créatures. Par sa lumière le crucifié les démasque, et tout le monde reconnaît, dès lors, que ces idoles sont de la pierre ou du bois, non des dieux. (325) Aussi, dès ce moment, les hommes commencent-ils à dépouiller leurs dieux; ils ôtent à leurs idoles l'or qui les recouvre, les brisent, prennent l'airain et l'argent, les dénudent, et les accablent de honte et de mépris.

Satan en est épouvanté; mais que faire et où aller? — Il ne le sait, (330) car la vérité le chasse de partout. Il s'enfuit de Rome, parceque ses idoles y ont été renversées. Il vient à Ephèse et y trouve la déesse abattue; il a laissé là Schem'oun occupé à bâtir une église; et ici, il rencontre le bataillon de Jean. (335) Paul le chasse de l'Asie et, comme il s'en va, accourt à lui le Grand Pierre, qui a déraciné ses statues en Phrygie. Il passe aux Indes, mais l'architecte de la vérité, Thomas, est là, le cordeau tendu, bâtissant un merveilleux palais [1]). Il s'enfuit de l'Éthiopie devant le disciple (du Christ) qui l'expulse, (340) arrive en Égypte, mais il aperçoit toutes ses idoles dans le trouble. Luc est là, renversant la demeure des faux dieux et bâtissant vaillamment une église, sur la terre de Pharaon. Les fondements que Schem'oun jette à Antioche arrachent des cris de douleur à Satan, qui se voit encore chassé par Ignace, illustré plus tard par son martyre dans toute la Syrie. (345) Il part pour Jérusalem, qui a tué son Dieu, espérant y trouver un refuge, mais Jacques l'accueille par des reproches et il ne peut y rester. Marc le chasse des Gaules ([illegible]) [2]) où il découvre ses tromperies; Satan tremble devant Mathieu et n'ose aller au pays des Jébuséens; Andrée le bat sur les bords de la mer, (350) et met en pièces toutes les divinités qu'il y rencontre: Satan vient donc à Edesse, mais, ici, quel magnifique ouvrage accompli! Un roi devenu ouvrier y bâtit une église et l'apôtre Adai préside à la construction. Le roi Abgare dépose la couronne et travaille avec l'apôtre. (355) Quelle idole ne serait tombée devant eux! Chassé par les disciples (du Christ), Satan s'en va à Babylone.

---

1) Voir l'homélie de Jacques de Saroug là-dessus, dans la *Zeitschrift* XXV, 321.

2) Peut-être s'agit-il ici de la *Galatie*, plutôt que de la *Gaule* proprement dite.

mais l'histoire du crucifié l'a précédé chez les Chaldéens; car il les trouve se moquant des constellations (360) et tournant en dérision le sort, comme s'il n'avait jamais existé. Le crucifié est vainqueur, tous les peuples lui obéissent: toutes les doctrines autres que la sienne sont méprisées par les nations: idoles et simulacres, tout est honni, car le crucifié a démasqué l'erreur en tous lieux.

(365) Satan se voit donc expulsé de partout par la vérité: elle lui a ravi sa couronne et l'a rendu méprisable: la terre s'est révoltée contre les dieux et s'est réfugiée auprès *du* fils (de l'éternel). De nouveau elle ne reconnaît de maître que lui seul.

Le Méchant appelle alors l'erreur „mère de la vanité" (370) et s'entretient avec elle sur ce qui vient d'arriver. Que feronsnous, ma soeur, lui dit-il? Toutes nos ruses sont dévoilées: qui nous écoutera? Le crucifié est la lumière: comment pourrons-nous habiter avec lui? — Car nous et nos oeuvres sommes faits pour les ténèbres. (375) Nos idoles, il les a toutes ébranlées et détruites; nos petits dieux, il les a brisés et dispersés; nos images, il les a dévoilées, dépouillées et brulées; nos portraits, il les a défigurés et anéantis: idoles et divinités il a tout réduit en poudre; (380) nos grands dieux, il les a fracturés et jetés au vent; les maisons que j'avais bâties pour la vanité, il les a détruites; les temples splendides que j'avais en tous lieux, il les a rasés; les pierres et les bois qui formaient la demeure de mes dieux, il les a enlevés; tout cela est même passé dans ses temples, de telle sorte qu'il me tourne en dérision. (385) Par les autels qu'il a suscités en tous lieux, il a sanctifié le monde. Au moyen de sanctuaires qu'il a construits dans les villes, il a anéanti mon souvenir. Que ferons-nous, si notre industrie vient à disparaître, car, pour moi, je ne puis cesser de faire le mal?

Viens, ô erreur, cherchons quelque moyen de nous consoler, (390) et tendons au monde quelque autre piége qui l'étouffe. Allons doucement; introduisons (dans le monde) l'amour de l'argent et il vengera tous les dieux qu'on a brisés. L'amour de l'or remplacera toutes les divinités. Viens, travaillons, que le monde se prenne à cet amour et qu'il en meure! (395) Quant à ramener les idoles sur la terre, il ne faut pas y songer, car le fils de dieu, qui les a chassées, vit dans le monde. La terre l'a aperçu et elle ne consentirait plus à adorer de vaines idoles pour maîtres. Puisque l'idolatrie a été détruite sur la terre, (400) que l'amour de l'argent y vienne en sa place et il suffira! Le monde ne consentirait point à nous écouter, si nous lui disions de renier son maître; qu'il aime l'or! Il en viendra à haïr son dieu et sa foi, qui est la maîtresse des hommes. Apprenons aux humains la cupidité; elle en fera des rénégats. (405) Les apôtres l'ont tuée, parcequ'ils ont haï l'or; viens, travaillons, car, si leurs disciples aiment cette passion, la victoire nous reviendra. Les apôtres l'ont foulée aux pieds comme les idoles; mais, si on l'honore, on honorera

ce qui élève les idoles. On a renversé les idoles, on ne renversera point les écus (410) que nous mettrons en place; et, avec eux, j'accomplirai toutes mes volontés, avec eux je ferai oublier Dieu aux hommes; avec eux j'introduirai le mensonge chez les véridiques; avec eux je tuerai les prêtres dont les maîtres m'ont tué moi-même; avec eux j'assassinerai les serviteurs de la divinité; (415) avec eux je vaincrai les solitaires dans leurs demeures; avec eux je viendrai à bout de la prudence de ceux qui jeûnent. Oui, tous mes soucis sont maintenant dans la cupidité, car relever les idoles tombées, je ne le puis. Viens, ô erreur, c'est Mammon qui va être notre ressource; (420) sans lui, nous ne réaliserions jamais nos désirs. Excitons la cupidité et introduisons-la au sein de l'Eglise. Elle corrompra l'innocent bataillon de Jean: elle fera prêter au prêtre l'argent à intérêt et alors, je permettrai à ce prêtre de renverser mes idoles si elles sont debout. (425) Quand l'homme n'aura plus confiance dans le Dieu qui le nourrit, alors même qu'il l'adorerait hypocritement à l'extérieur, en quoi pourra-t-il me nuire? surtout s'il s'inquiète, quand il lui a été ordonné de ne point s'inquiéter du tout? Quand le disciple foule aux pieds le précepte, qu'il me foule aux pieds, moi aussi, (s'il le veut)! Quand il acquiert l'or, qu'il lui a été interdit d'acquérir, (430) pourquoi serais-je peiné de ce qu'il n'a point d'idole dans sa demeure? Lorsque la confiance de l'âme abandonne Dieu, alors même que les hommes iraient à lui en apparence, ils sont chez moi (en réalité). Puissé-je voir la bourse du moine pleine d'or, et (je lui permettrai) de jeter à bas mes idoles, partout où il en rencontrera qui aient échappé à la destruction! (435) De l'intérêt que le prêtre aura tiré de son argent, qu'il achète une hache et qu'il brise, avec elle, les tabernacles des dieux (j'y consens)!

L'amour de l'or est une idole plus grande que celle des dieux: les apôtres l'ont expulsée et foulée aux pieds comme eux; qu'elle survive aujourdhui seule et si elle échappe à la ruine qui frappe mes dieux, (440) seule elle vaut pour moi autant qu'eux tous ensemble! C'est avec cet amour que j'ai étranglé Iscariote, le disciple de Jésus; car je n'avais point d'autre piége que celui-là pour le prendre; c'est avec cet amour que j'ai encore fait périr Ananie et sa compagne, car alors aucune idole n'avait d'influence. (445) La passion de l'or sait lutter avec Dieu, mais parmi les idoles, il n'est point de force qui puisse lutter avec elle. C'est une passion qui s'empare de l'âme, lui enlève l'espérance et l'empêche de confier sa vie à Dieu.

Pour quiconque veut réfléchir, il est évident (450) que le riche compte sur Mammon plus que sur son Dieu.

Telle est l'idole que Satan a introduite dans le monde à la place de toutes les autres: Ceux qui sont loin l'adorent comme ceux qui sont de près. L'ennemi de notre race, acharné à notre perte, nous jalouse et nous tend des filets dorés, pour nous tuer avec.

(455) L'âme s'enivre avec de l'argent comme avec du vin et, (dans cet état), tout ses penchants l'empêchent de voir le bien, même au plein jour. Comment, d'ailleurs, un serviteur pourrait-il servir deux maîtres? — L'or est opposé au Seigneur, suivant ce qui est écrit. La Sainte Écriture ne parle point des idoles en parlant de Dieu, (460) mais elle parle de l'or et de Dieu, comme de deux maîtres. Tout le monde sait qu'une idole n'est rien, ou qu'elle est chose de rien; mais celui qui sait haïr l'or possède la perfection de la science. L'or, comme Dieu, réclame un culte; quand vous l'aimez, il est votre maître, car vous le servez. (465) Vous avez donc alors deux maîtres, Dieu et Mammon. Redoutez donc cette idole qui est presque aussi forte que Dieu: ce sont deux maîtres qui se battent pour savoir lequel de deux vaincra: choisissez en un, le véritable, et demeurez avec lui. Forcez votre âme à choisir ou Dieu ou Mammon, (470) car vous ne pouvez, en aucune manière, les servir tous les deux. Personne ne peut servir deux dieux; chacun se fie dans le Dieu qu'il aime: quiconque incline vers l'amour de l'or met en lui son espérance (475) et se fie en lui plutôt qu'en son Dieu. Celui qui ne se fie pas en son Dieu ne le regarde point comme Dieu; car, s'il se fie en Dieu, pourquoi se fier en l'or? Si l'or n'est point le Seigneur, ne vous laissez donc pas tromper par lui. Notre Seigneur, qui connaissait à fond toutes choses, a dit (480) que l'or était le maître de celui qui le possède ou qui le sert. Il a comparé son pouvoir à celui de la divinité, et proclamé qu'il était, comme Dieu, un maître pour celui qui l'aime. Quelle autre idole que l'argent aurait du aller jusqu'à mériter d'être comparée à Dieu? (485) Quelle est, de toutes les divinités illustres, celle qui a vaincu le monde comme l'amour de l'argent? L'amour de l'argent est une idole cachée, une espèce de Baal, qui ravit les hommes à Dieu et les corrompt.

L'Écriture atteste que l'or a des serviteurs (490) et elle dit encore que Dieu a aussi les siens. L'or est appelé maître comme Dieu, et personne ne peut les servir (tous les deux ensemble), lui et le Seigneur, suivant ce qui est écrit: *aucun serviteur ne peut servir, à la fois, deux maîtres*[1]. Cependant il est révélé que, pour celui qui le possède, l'or est comme un dieu. (495) Ce n'est, sans doute, point parcequ'il y a dans l'or la vertu de devenir Dieu; c'est parceque l'homme se soumet à lui comme un esclave. En effet, quand l'amour vous attache à quelque chose, il vous en fait le serviteur. Si votre oreille consent à l'écouter, cette chose devient votre maîtresse, car son amour pénètre dans votre âme et vous lie à Mammon. (500) Mais, dès que votre âme s'est ainsi attachée à Mammon, Dieu la rejette, et alors, les désirs passionnés d'acquérir de l'or s'allumant en elle, elle aime l'or et ne pense qu'à lui, tandis

---

1) Matthieu VI, 24.

que lui la déprave. Elle compte qu'il suffira à tous ses besoins et la confiance qu'elle avait en Dieu s'évanouit.

(505) Je ne voudrai point parler contre l'or, puisque le monde entier lui est soumis; car, si je parle contre le monde entier, qui m'écoutera et où trouverai-je un abri? c'est le sujet de ce *Mimro* qui m'y a conduit, (510) et, quiconque l'a bien compris sait pourquoi j'en suis venu là. Je voulais parler de la chute des idoles, et le discours m'a amené à parler de la passion de l'argent, qui est la véritable idole. (Aujourdhui, en effet) les idoles sont détruites et on n'adore plus les vains simulacres, mais la passion de l'or possède la terre plus que Dieu.

(515) Le grand docteur des nations, l'apôtre élu a écrit souvent là-dessus et prodigué les avis à ceux qui l'écoutent: il a appelé l'amour de l'argent une véritable idolatrie; il ne s'est pas même borné à dire que c'était une idole; il a affirmé qu'il valait toutes les idoles.

Comment se fait-il donc qu'on ne déteste pas cette passion, autant que les dieux (520) et qu'on ne la prenne point pour ce qu'elle est, pour de l'idolatrie? C'est parceque l'âme est plongée dans son amour qu'elle ne la déteste point; car si l'âme s'en éloignait un peu, elle apercevrait aussitôt toute sa difformité. Les apôtres virent cette difformité et foulèrent cette passion aux pieds, sans merci; ils s'en écartèrent et s'en firent un marchepied. (525) Gédéon ne brisa pas mieux l'Esthiro[1]) de son père que les apôtres n'ont brisé l'amour de l'argent, sur la terre. Ils l'ont renversé, comme les autres simulacres, et jété à terre; ils ont même consigné par écrit qu'il fallait haïr cette passion, autant que toutes les idoles ensemble.

L'amour de l'argent est comme une espèce de résurrection pour l'idolatrie. (530) L'idolatrie s'était évanouie et elle vient de reparaître parmi nous. Toute la création en est esclave comme d'un maître; la cupidité s'asservit l'univers entier, comme si elle était Dieu. Le petit et le grand la célèbre comme il peut; le laique et le prêtre, le monde tout entier se plonge en elle; (535) elle consume les moines là où ils habitent, elle corrompt les monastères les plus saints et gouverne les chefs des assemblées chrétiennes; les prêtres purs travaillent pour elle, dans l'Église, et, courbés à son joug, se fatiguent avec elle.

(540) Ceux qui devraient fortifier le monde se sont attachés à elle et en ont été souillés: elle à maculé jusqu'aux docteurs de la foi et jeté sa boue sur les prédicateurs de la croix. Celui qui donne l'absolution reçoit l'intérêt de la main des pauvres; celui qui porte les saints (mystères) emporte aussi l'or avec soin; (545) le prêtre, qui administre le baptême et purifie les impurs, prête l'argent aux

---

1) Juges VI, 25.

marchands contre cédules. Le moine le porte dans sa besace avec ses vivres et ne peut point se résoudre à exister sans souci, car la passion l'étouffe.

Le soleil s'est couvert de rouille et la boue a pénétré dans ses rayons; le sable s'est mêlé au feu, la vase à la flamme pour les maculer, car l'or a fait descendre les hommes spirituels jusques à la matière, et, par ses usages immondes, il a souillé même les saints. Le Méchant l'a introduit dans le monde, à la place des dieux et des déesses, pour pouvoir, sans idoles, ployer le monde à l'idolatrie.

Les images étaient peu pour celui qui en veut aux hommes: c'est pourquoi il a donné au monde d'autres images qui l'induisent en erreur. Emporté par son zèle, le moine renverse les statues de mensonge, mais l'or dont il les trouve couvertes, il le recueille dans sa bourse. Ses reins sont liés comme ceux d'Elie par une ceinture de cuir; mais, dans cette ceinture, il se coud une bourse pour y déposer de l'or. Plût au ciel que le stylite, au moins, eût méprisé l'or! Mais voici qu'il le garde caché dans ses habits, et le couvre de baisers! Moyse, trouvant une génisse au milieu de son peuple, la renverse, la brise, l'écrase, la broie, l'extirpe, la disperse et l'anéantit, car il hait l'idole et n'aime pas davantage l'or pur dont cette idole est formée. Parcequ'il est sage, il hait l'or autant que l'idole. Elie, dans son zèle, tue les prêtres des faux dieux, mais il ne consent pas à recueillir l'or de leurs divinités; lui aussi, il hait l'or à l'égal de l'idole et s'il l'eût aimé, jamais il ne fût monté dans son char (de feu). Na'aman l'Iduméen veut donner de l'argent à Elisée, mais il a beau prier; Elisée ne consent pas à le recevoir. Ceux qui détestaient l'idolatrie, quand elle était florissante, détestaient l'or avec elle et comme elle. Le Prophète alla trouver Jéroboam, qui avait fait sculpter des veaux (d'or); devant lui il opéra des merveilles, en le réprimandant; (Jéroboam) voulut forcer cet homme pur à recevoir de l'or, mais celui-ci ne voulut pas même accepter de boire de l'eau, car il ne détestait pas seulement le veau (d'or), il détestait aussi l'or du roi payen et c'est pourquoi il ne voulut pas y toucher plus qu'à ses idoles.

Tous ces enseignements sont clairement contenus dans les Livres (saints): celui qui veut haïr les idoles doit également haïr l'or. L'illustre Salomon voulut acquérir de l'or, mais, avec l'or, il ne put point ne pas acquérir des idoles. C'est donc une idolatrie que l'amour de l'argent. Béni celui qui l'a détruite parmi les justes! Béni celui qui empêche les saints de s'en éprendre!

Fin
du discours sur la chute des idoles composé par le saint docteur Mar Jacques.

Notes Lexicographiques.

Dans les notes lexicographiques qui vont suivre, nous nous proposons de recueillir seulement les termes inconnus ou rares, afin de faciliter le dépouillement de cette homélie de Jacques de Saroug à ceux qui travaillent au lexique syriaque.

ܐܘܪܢܐ : ܐܘܥܕ ܐܘܪܢܗ ܕ confier à quelqu'un le soin de faire quelque chose, avec ܥܠ pour la personne. Voir 31.[1]

ܐܝܓܐ: ܐܝܓܐ ܕܡܝܐ. Aucun des lexiques manuscrits de Paris[2] ne renferme le mot. Il paraît désigner le *courant* d'un fleuve, quelque *source sacrée*. 61.

ܚܠܛ: ܚܠܛܘ ܠܚܕܕܐ 5, se frapper mutuellement.

ܣܡܐ: ܣܡܝܘ ܡܢ ܡܕܡܐ 456, ne pas voir ce qu'il faudrait faire.

ܨܠܡܐ: Le manuscrit 255 de Paris définit ce mot ܗܕܐ ܐܘܟܡ ܫܐܕܐ ܣܥܪܐ, mais il paraît désigner principalement la représentation extérieure ou visible du sort et du démon, 22, 196.

ܨܠܡܢܬܐ: génies et temples d'idoles 81. (Manuscrit 256 de Paris.)

ܪܚܝܣ: repandu, se dit des liquides seulement ܪܚܝܣ ܡܝܐ 112. (Ms. 252).

ܪܩܘܬܐ: ܪܩܘܬܐ ܕܪܝܚܐ, 96. odeur corrompue, émanation fétide, puanteur.

ܪܘܣ: répandre, se dit des solides seulement ܪܘܣ ܙܪܥܘܢܐ, répandre des grains (Ms. 252 de Paris); 380. 565.

ܫܘܚܠܐ: ruine, 453.

ܐܚܢܦ: devenir payen, 132.

ܐܚܪܓ: exciter, stimuler, 25.

ܢܟܦܘܬܐ: modestie, sagesse, 10.

ܩܘܦܚܬܐ: soufflet, 183.

---

1) Nous renvoyons, non pas aux pages, mais aux lignes indiquées par les numéros des vers marqués à la marge des pages. Ainsi 201 indique que le mot relevé se trouve à *la première* ligne venant *après le* no. 200.

2) Ces manuscrits contiennent le lexique de Bar-'Aly, mais avec beaucoup de variantes; le numéro 256 mériterait bien d'être consulté.

ܟܠܐ: ܟܠܐ ܢܪܘܣܘܢ parait avoir le sens neutre ou passif, être empêché, cesser, 178.

ܟܘܫܪܐ: ܟܘܫܪܐ ܩܢܝܢܗ 30 suivant sa fortune.

ܚܒܝܠܐ: ܚܒܝܠܐ ܡܚܒܠܐ 92. Cf. 203, depravé, corrompu.

ܡܟܟ: ܐܬܡܟܟ pour ܐܬܡܟܟ être humble, s'humilier, 230.

ܢܡܘܣܐ: *loi*, pouvoir νόμος, 11.

ܢܐܘܣܐ: ܢܐܘܣܐ ܐܢܘܣ ναός, 20 temple.

ܣܛܐ: incliner ou décliner, pencher d'un côté, dans un sens, se détourner. 321.

ܣܘܓܐܐ: ܣܘܓܐܐ ܕܩܢܝܢܐ ܗܘܐ ܠܟ 216, choses multipliées, d'où biens, richesses.

ܬܒܥ: venger, 392.

ܦܬܟܪܬܐ: idole femelle. 58.

ܦܬܟܪܘܢܐ: petite idole. 41.

ܩܘܠܚܐ: plèbe, petites gens, bas peuple. 39.

ܐܦܘܣ: enveloppé d'aromates, avec olaf prosthétique. 277.

ܦܠܚ̈ܐ: idoles faites avec des morceaux de drap. 46. 121. ܗܘ̈ܝ ܕܦܘܠܚ̈ܐ ܢܫ̈ܐ ܕܚܠܩ̈ܐ ܕܥܒܝܕܝܢ ܒܢܝ̈ܐ ܕܢܫ̈ܐ ܘܡܣܒܪ̈ܝܢ ܗܘܐ ܒܡܘܬܐ ܡܥܗܕܝܢ ܀ أصنام بصور النساء disent les manuscrits 252 et 255 de Paris. Le manuscrit 256 dit plus clairement: صور نسوانية أصنام كأصوار النساء, idole qui ressemble à une femme.

ܩܪܩܫ: briser, ébranler, 375. هَزَّ, حَرَّكَ, رَجَفَ, صَقَّقَ, قَرْقَعَ (Ms. 256).

ܩܫܐ: ܩܫܐ ܡܢ — plus fort que, 201.

ܪܘܒܝܐ: ܪܘܒܝܐ ܕܥܡܐ tumulte, clameur, 301.

ܪܩܩ: ܪܩܝܩ ܒܪܘܩܐ couvert de crachats, 166.

ܡܫܚܠܦ: corrompant, depravant, gâtant, 502.

ܫܓܝܫ: troublé, fortement ému, 341.

ܫܝܢܐ: ܫܝܢܐ ܕܡܣܝܒܪܐ ܡܛܢܦܬܐ 62, impuretés.

ܫܐܕܐ : ܫܐܕܐ ܘܫܐܕܐ, 87, 300 démons, et temple ou sanctuaire de démons. (Manuscrits 252 et 253 de Paris.)

ܫܦ ; raser, à la forme *P'al*, effacer, briser, 565. A la forme *Aph'el* il signifie caresser, flatter, 391.

ܬܠܐ : colline, ܬܠܝܢ ܬܠܝܢ par monceaux, 183.

Algebraisches über das Schach bei Bîrûnî.

Mitgetheilt

von

Ed. Sachau.

Wenn der verdiente Verfasser des neuesten Werkes über die „Geschichte und Litteratur des Schachspiels“, Herr A. van der Linde in dem Vorwort des zweiten Bandes auf Grund einer Mittheilung von Herrn Prof. A. Weber erwähnt, dass auch Bîrûnî in seinen Werken auf das Schachspiel Bezug nimmt, so kann ich das bestätigen; sowohl in dem Werk über Indien wie in der Chronologie handelt er gelegentlich vom Schach. Und da ich gegenwärtig grade mit der Bearbeitung dieses Theiles der Chronologie (*Alâthâr Albâkiya*) beschäftigt bin, so erlaube ich mir die betreffende Notiz in Text und Uebersetzung hier mitzutheilen; sie lehrt uns die Methode kennen, nach welcher die Araber jene bekannte Zahl berechneten, welche entsteht, wenn man auf das erste Feld des Schachbretts 1 Korn, auf das zweite 2, auf das dritte 4, auf das fünfte 8, auf das sechste 16 Körner u. s. w. legt. Die letzte Zahl dieser geometrischen Progression ist auch von Mas'ûdî in den „Goldenen Wiesen“ mitgetheilt (richtig bei Gildemeister, Scriptorum Arabum de rebus Indicis loci p. 142, falsch bei Barbier de Meynard I, 160).

Zu Anfang des Kapitels über die Vergleichung der verschiedenen Aeren unter einander giebt Bîrûnî eine Tabelle, welche die Entfernungen der einzelnen Epochen von einander — in Tagen ausgerechnet — übersichtlich darstellt. Diese Tages-Summen sind nun auf folgende dreifache Weise bezeichnet:

1. mit Indischen Ziffern (مكتوبة بأرقام الهند)
2. umgerechnet in das Sexagesimal-System (مرفوعة ستّين ستّين)
3. übertragen auf die *Ḥurûf-aljummal* (d. h. auf die Zahlenwerthe der Buchstaben nach der Reihenfolge des Hebräischen Alphabetes).

Der Zweck dieser dreifachen Bezeichnung ist die Verhütung von Corruptelen in der Ueberlieferung grosser Zahlen. Hierauf nun das folgende:

مثال ذلك بشىء غير مجهول وهو انّا متى ضربنا مال مال مال الستّة عشر فى نفسه واسقطنا من المبلغ واحدًا كان ذلك هو ما تجتمع فى جميع بيوت رقعة الشطرنج من التضاعيف اذا ابتدئ فى الاوّل منها بواحد ويكون ذلك بأرقام الهند ١٨ ٤٤٦ ٧٤٤ ٠٧٣ ٧٠٩ ٥٥١ ٦١٥ ويكون مرفوعًا بستّين الى ما ارتفع ل ل كز ط ه ج ن م لا . يه ويكون منقولا الى حروف الجمّل ا ح د د و ز د د ٠ ز ج ز ٠ ط ه ه ا و ا ه فاذا نقلت هذه الحروف على ولائها الى ارقام الهند حصل العدد المذكور.

„Ein Beispiel dieser dreifachen Zahlbezeichnung liefert ein wohlbekanntes Rechenexempel. Wenn wir nämlich das Quadrat von dem Quadrat von dem Quadrat von 16 mit sich selbst multipliciren (d. i. $[((16^2)^2)^2]^2 = 16^{16}$) und von der Summe 1 subtrahiren, so erhalten wir eine Zahl, welche die Summe der Verdoppelungen aller Felder des Schachbrettes darstellt, wenn man mit 1 auf dem ersten Feld anfängt.

Es ist die folgende Zahl, und zwar mit Indischen Ziffern bezeichnet:

18, 446, 744, 073, 709, 551, 615

umgerechnet in das Sexagesimal-System:

30. 30. 27. 9. 5. 3. 50. 40. 31. 0. 15.

und übertragen auf die *Hurûf-aljummal*:

ا ح د د و ز د د ٠ ز ج ز ٠ ط ه ه ا و ا ه

Wenn man diese Buchstaben der Reihe nach in Indische Ziffern umwandelt, erhält man die eben erwähnte Zahl.“

Einige Zeilen weiter unterbricht der Verfasser den Faden seiner chronologischen Bemerkungen durch die folgende Notiz über die Regeln geometrischer Progression, nach denen die obige Zahl berechnet ist:

إنّ لتضعيف الشطرنج وحسابه أصلين احدهما أنّه متى ضرب ما فى بيتٍ مّا من البيوت الاربعة والستّين فى نفسه وقع المرتفع فى البيت الذى بعده منه كبعد البيت المضروب من الواحد، مثاله انّا متى ضربنا ما فى البيت الخامس فى نفسه وهو يو كان المرتفع منه

رنو وهى تقع فى البيت التاسع ويعد البيت التاسع من الخامس كبعد
البيت الاول منه ۞ واما الاصل الثانى فهو انا متى اخذنا ما فى بيت
من البيوت واسقطنا منه واحدا كان الباقى مساويا لجميع ما فى البيوت
التى قبله، مثاله انا متى اخذنا ما فى البيت السادس وهو لب
ونقصنا منه واحدا فبقى احد وثلثون وهو مساوٍ لما فى البيوت التى
قبله اذا اجتمعت وهى ا ب د ح يو ۞ ومعنى [ضرب مال مال مال
الستة عشر][1] فى نفسه هو ضرب ما فى البيت الثالث والثلثين فى نفسه
ليحصل ما فى البيت الخامس والستين واذا اسقط منه واحد يحصل[2]
جميع ما فى الرقعة ومال[3] لج الذى يرتفع من ضرب ما فى بيت يز[4] ومال
يز ما يرتفع من ضرب ما فى بيت ط ومال ط ما يرتفع من ضرب ما فى
بيت ه وهو الستة عشر المذكورة ۞

Zu dem Text dieser Stelle habe ich folgendes zu bemerken:

1. An Stelle der eingeklammerten Wörter ضرب مال مال مال الستة عشر haben alle drei Handschriften ضرب مال مال المال ohne الستة عشر und ohne الستة عشر, aber meine Aenderung resp. Ergänzung erweist sich durch den Zusammenhang als nothwendig.

2. An Stelle von يحصل würde man erwarten حصل; aber ich behalte يحصل bei, weil es möglich ist, wenn auch schlecht.

3. Das Wort مال hat hier eine besondere Bedeutung. In der Regel bezeichnet es entweder die zweite Potenz einer Zahl oder eine positive Zahl im Gegensatz zu einer negativen. Hier aber bedeutet es — in den Stellen مال لج — مال يز — und مال ط — den Besitz von 33, 17, 9 d. h. diejenigen Zahlen, welche auf den Feldern nr. 33, nr. 17 und nr. 9 stehen, welche ich im folgenden als die Zahl des Feldes 33, die Zahl des Feldes 17 u. s. w. bezeichne.

4. Bîrûnî nimmt sich eine grosse Freiheit, indem er in den letzten drei Zeilen — nach den Worten فى بيت يز — فى بيت ط und فى بيت ه die Worte فى نفسه auslässt.

Demnach übersetze ich diese Stelle in folgender Weise:

„Für die Verdoppelung der Felder des Schachbrettes und die Berechnung derselben giebt es folgende zwei Regeln:

I. Das Quadrat der Zahl eines Feldes (x) von den 64 Feldern ist gleich der Zahl desjenigen Feldes, welches von dem Felde x um so viele Felder entfernt ist als das Feld x von dem ersten Feld.

Z. B. wenn wir die Zahl des 5. Feldes d. i. 16 zum Quadrat erheben, erhalten wir die Zahl 256, welches die Zahl des 9. Feldes ist. Nun ist das 9. Feld von dem 5. Felde eben so weit entfernt als das 5. Feld von dem 1.

II. Die Zahl eines Feldes minus 1 ist gleich der Summe der Zahlen aller vorhergehenden Felder.

Z. B. die Zahl des 6. Feldes ist 32. Indem wir hiervon 1 subtrahiren, erhalten wir den Rest 31, der gleich ist der Summe der Zahlen aller vorhergehenden Felder, nämlich $1+2+4+8+16$ $(=31)$.

Das Quadrat von dem Quadrat von dem Quadrat von 16 — mit sich selbst multiplicirt (d. i. $[((16^2)^2)^2]^2$ oder 16^{16}) ist gleichbedeutend mit der **zweiten Potenz der Zahl des Feldes** nr. 33, durch welche Operation die Zahl des 65. Feldes gefunden werden soll. Wenn man dann von dieser Zahl 1 subtrahirt, so erhält man die Summe der Zahlen aller Felder des Schachbrettes. Die Zahl des Feldes nr. 33 ist gleich dem Quadrat der Zahl des Feldes nr. 17. Die Zahl des Feldes nr. 17 ist gleich dem Quadrat der Zahl des Feldes nr. 9. Die Zahl des Feldes nr. 9 ist gleich dem Quadrat der Zahl des Feldes nr. 5; und diese (d. h. die in dem fünften Felde stehende Zahl) ist die Anfangs erwähnte Zahl 16."

Hieran schliesst sich ein Citat aus einem anderen Werke Bîrûnî's, in dem dieselben eben angeführten Regeln noch einmal — und zwar in etwas veränderter Form — mitgetheilt werden. Text:

قال ابو ريحان فى كتاب الأرقام أريد أُبيِّنَ الطريق الى حساب
الشطرنج ليتدرّب فى مزاولته ومما يجب أنْ نقدّم له هو أنْ تعرف
أنّ تضعيف زوج الزوج منها أخذ متباعدة متواليةً (sic) فان كانت
فردًا كان لنا واسطة واحدة وضربنا احدى الحاشيتين فى الأخرى مساوٍ
لضرب احدى الواسطتين فى الاخرى، فهذا أخذ ما يجب أن يعرف
قبله والآخر أنا اذا أردنا جمع تلك العدّة المفروضة من تضعيف
زوج الزوج أضعفنا أعظمها وهو الاخير وألقينا منها أصغرها وهو الأول

فيبقى مجموعُ تلك التضاعيف، واذا تَقَرَّرَ ذلك رَدَدْنا فى بيوتِ رُقْعةِ
الشطرنجِ بيتًا يكون خمسةً وستّين ومعلومٌ أنّ عَدَدَه الذى فيه من
تضاعيف زَوْجِ الزوجِ المبتدئة من الواحد مُساوٍ لمجموعِ ما فى جميع
بيوتِ العرصةِ وزيادةِ اوّلها الذى هو الواحدُ الاوّل فاذا نُقِصَ منه واحدٌ
بَقِىَ ما فى جميعِ البيوتِ، فاذا جعلنا هذا البيتَ والاوّلَ حاشيتَين
كان البيتُ الذى فيه لَجَ واسطةً لهما وهى الواسطةُ الأُولى واذا جعلنا
بيتَ لَجَ والبيتَ الاوّلَ حاشيتَين كان بيتُ يزَ واسطةً لهما وهى الثانيةُ
واذا جعلنا بيتَ يزَ والبيتَ الاوّلَ حاشيتَين كان بيتُ طَ واسطةً لهما
وهى الثالثةُ واذا جعلنا بيتَ طَ والبيتَ الاوّلَ حاشيتَين كان بيتُ هَ
واسطةً وهى الرابعةُ واذا جعلنا بيتَ هَ والبيتَ الاوّلَ حاشيتَين كان
بيتُ جَ واسطةً وهى الخامسةُ واذا جعلنا بيتَ جَ والبيتَ الاوّلَ حاشيتَين
كان بيتُ بَ واسطةً وهى السادسةُ وفيه اثنان، واذا ضَرَبْنا الاثنين
فى نفسِهما اجْتَمَعَ مضروبُ البيتِ الاوّلِ فى بيتِ جَ لكن فى الاوّلِ واحدٌ
فما اجْتَمَعَ اِثنان هو الواسطةُ الخامسةُ فى بيتِ جَ وهى اربعةٌ نَضْرِبُها
فى مِثْلِها فيكونُ ستّةَ عَشَرَ وهى الواسطةُ الرابعةُ فى بيتِ هَ فنضربُها
فى مِثْلِها فيكونُ ٢٥٦ وهى الواسطةُ فى بيتِ طَ واذا ضربنا فى مثلِها
اجْتَمَعَ ٦٥٥٣٦ وهى الواسطةُ الثانيةُ فى بيتِ يزَ واذا ضربنا فى مثلِها
اجتمع ٤٢٩٤٩٦٧٢٩٦ وهى الواسطةُ الأُولى فى بيتِ لَجَ فاذا ضربناها
فى مثلِها اجتمع ١٨٤٤٦٧٤٤٠٧٣٧٠٩٥٥١٦١٦ فاذا أَسْقَطْنا منه
واحدًا وهو الذى فى البيتِ الاوّلِ بَقِىَ جميعُ ما فى بيوتِ العَرْصةِ اعنى
العَدَدَ الذى مَثَّلْنا به اوّلًا ☆

Zur Erklärung dieses Abschnittes muss ich vorausschicken, dass der Ausdruck زوج الزوج eine Potenz von 2 (d. h. eine solche Zahl, welche — durch 2 dividirt — als letzten Quotienten 1 ergiebt) bedeutet; ferner dass mit dem Worte حاشيتان die beiden Enden einer Progression bezeichnet werden. Z. B. in der Reihe: 1. 2. 4. 8. 16 sind die Zahlen 1 und 16 die حاشيتان.

Zum Text dieser Stelle ist zu bemerken, dass in der dritten Zeile nach den Wörtern متباعدة متوالية etwas ausgefallen sein muss (in allen drei Handschriften) und zwar ziemlich viel, weshalb es nicht zu verwundern ist, dass die beiden Worte متباعدة متوالية keinen ganz klaren Sinn ergeben. Die Lücke wird indicirt 1. durch das ف in فان كانت فردا الخ, das bei der überlieferten Textgestalt ganz sinnlos ist, 2. durch den Dual des folgenden Wortes الواسطتين, weil in dem vorhergehenden nur von einem einzigen medium واسطة die Rede ist, nicht aber von zweien. Dieser Dual bietet zugleich die Handhabe für die Vermuthung, dass ungefähr das folgende in dieser Lücke gestanden haben muss: Bîrûnî unterscheidet bei den Verdoppelungen (تضاعيف) d. h. bei einer geometrischen Progression von Potenzen von 2 eine grade Anzahl von Verdoppelungen von einer ungraden; die Zahl der Verdoppelungen ist entweder ein زوج d. h. eine grade Zahl, oder ein فرد d. h. eine ungrade Zahl. Ist nun die Anzahl der Verdoppelungen eine grade, so hat sie zwei media (Mittelzahlen); ist es aber eine ungrade, so hat sie nur ein medium (واسطة). Folgendes Beispiel diene zur Erläuterung:

2.	4.	8.	16.	32.	64.
1.	2.	3.	4.	5.	6.

Die Zahl dieser Verdoppelungen ist 6, also eine grade Zahl; sie hat als solche zwei media (واسطتان), nämlich 3. 4. Ihre beiden Enden (حاشيتان) sind 1 und 6. Für diese Progression gilt die Regel, dass die Multiplication der beiden media gleich ist der Multiplication der beiden Enden, nämlich

$$2 \times 64 = 8 \times 16.$$

Dagegen in der folgenden Progression:

2.	4.	8.	16.	32.
1.	2.	3.	4.	5.

ist die Zahl der Verdoppelungen 5, also eine ungrade, und als solche hat sie nur ein medium (واسطة واحدة), nämlich 3. Für

diese Progression gilt die Regel, dass die Multiplication der beiden Enden gleich ist dem Quadrat der Mittelzahl, d. i.

$$2 \times 32 = 8^2.$$

Der Text dieses Abschnittes würde noch zu einigen anderen, freilich weniger wesentlichen Bemerkungen Veranlassung bieten, die ich jedoch für meine Ausgabe des ganzen Werkes vorbehalte. Hier folge nun die Uebersetzung dieses Abschnittes:

„'Abû-Raiḥân (Albirûni) sagt in seinem *Kitâb-al'arḳâm* (Buch der Ziffern): Ich will die Methode für die Berechnung des Schachs erklären, damit man sich daran gewöhne, ihre Schwierigkeit zu überwinden. Vorher aber muss man wissen, dass die Verdoppelungen einer beliebigen Potenz von 2 von einander abstehen nach einer gleichen Proportion (NB! conjectural übersetzt; hier ist die oben besprochene Lücke). — Wenn sie aber (nämlich die Verdoppelungen) eine ungrade Zahl ausmachen, so haben sie nur ein einziges medium (Mittelzahl).

Dies ist das eine, was man vorher wissen muss; das andere ist folgendes: Wenn wir die Summe jener angenommenen Anzahl von Verdoppelungen von Potenzen von 2 finden wollen, verdoppeln wir die grösste derselben d. i. die letzte und subtrahiren davon die kleinste d. i. die erste; der Rest ist die Summe jener gesammten Verdoppelungen. (Z. B. die Summe der Zahlen der Progression 2. 4. 8. 16. 32 ist gleich $2 \times 32 = 64 - 2 = 62 = 2 + 4 + 8 + 16 + 32$.)

Wenn nun dies feststeht, vermehren wir die Zahl der Felder des Schachbrettes um ein Feld, welches ein 65. wäre. Demnach ist klar, dass die Zahl dieses 65. Feldes, welche auf demselben zu stehen kommt in Folge der von 1 bis 65 fortschreitenden Anzahl von Verdoppelungen von Potenzen von 2, gleich ist der Summe der Zahlen aller Felder des Schachbrettes plus dem ersten Feld, welches die Zahl 1, die erste Verdoppelung ist. Subtrahirt man von dieser Summe 1, so bleibt als Rest die Summe der auf allen Feldern des Brettes stehenden Zahlen. (NB! Dies beruht auf der oben sub II. angeführten Regel: Die Zahl eines Feldes minus 1 ist gleich der Summe der Zahlen aller vorhergehenden Felder).

Wenn wir nun dies 65. Feld und das 1. Feld als zwei Enden einer Progression ansehen, so ist das Feld nr. 33 ihr medium, und zwar medium I.

Zwischen den Feldern nr. 33 und 1, nr. 17 und 1, nr. 9 und 1, nr. 5 und 1, nr. 3 und 1 als den zwei Enden einer Progression sind respective die Felder nr. 17, nr. 9, nr. 5, nr. 3, nr. 2 die media als medium II, medium III, med. IV, med. V und med. VI.

Die Zahl des medium VI (des 2. Feldes) ist nun 2. Das Quadrat von 2 ist gleich einer Summe, die entsteht durch Multiplication des 1. Feldes mit dem 3. Felde. Das 1. Feld hat die Zahl 1. Die so entstehende Summe ist das medium V in dem Felde nr. 3, nämlich die Zahl 4.

Das Quadrat von 4 ist 16 oder das medium IV im Felde nr. 5.

Das Quadrat von 16 ist 256 oder das medium III im Felde nr. 9.

Das Quadrat von 256 ist 65536 oder das medium II im Felde nr. 17.

Das Quadrat von 65536 ist 4,294,967,296 oder das medium I im Felde nr. 33.

Das Quadrat von 4,294,967,296 ist 18,446,744,073,709,551,616.

Subtrahiren wir hiervon die 1, welche auf dem ersten Felde steht, so bleibt übrig die Gesammtsumme aller auf den einzelnen Feldern des Schachbrettes stehenden Zahlen, d. h. dieselbe Zahl, welche wir oben (am Anfange dieser Auseinandersetzung) als Beispiel gebraucht haben."

Um nun seinen Lesern eine Vorstellung von der Grösse dieser Zahl zu geben, fügt Bîrûnî die folgende eigenthümliche Vorschrift hinzu, nach der man dieselbe in kleinere, der gewöhnlichen Vorstellung bekanntere Zahlenwerthe zerlegen soll:

ولا ينضبط كثرته الا بأن يقسم على عشرة آلاف حتى يصير بدرا
ويقسم البدر على ثمانية لتصير أوقارا ويقسم عدد الاوقار على عشرة
آلاف لتصير بغالها قطعانا كل قطيع عشرة آلاف ثم يقسم القطعان
على الف لترعى على شطوط أودية على شط كل واحد منها الف
بغل ثم يقسم الاودية على عشرة آلاف ليخرج من كل واد عشرة آلاف
جبل منها فعلى عظم المساحة فى القسمة يكون عدد تلك الجبال
الفين وثلثمائة وخمسة أجبل وهى صفات يضيق عنها المعمورة والله
اعلم واحكم ☼

„Die Grösse dieser Zahl kann man nicht anders fassen, als wenn man sie durch 10,000 theilt, so dass sie zu *Bidar* (aus Lammsfell bereitete Milchgefässe) wird. Die *Bidar* theile durch 8, damit sie zu *'Aukâr* (onera) werden. Die Zahl der *'Aukâr* theile durch 10,000, damit die Maulthiere, welche diese Lasten (onera) tragen, zu *Ḳuṭ'ân* (agmina) werden, von denen jedes *ḳaṭî'* (agmen) 10,000 Stück enthält. Die *Ḳuṭ'ân* theile durch 1000, damit an den Rändern von Flussthälern, am Rande jedes Flussthals 1000 Böcke weiden. Die Flussthäler (*'Audiya*) theile durch 1000, damit aus ihnen, aus jedem Flussthal 10,000 Berge herauskommen. Schliesslich findet man — auf Grund reichlichen Dividirens — als die Anzahl solcher

Berge 2305. Und das sind Zahlenvorstellungen, welche die Erde nicht fasst. Gott ist allweise und allmächtig!"

Der langen Rede kurzer Sinn ist der, dass die oben genannte zwanzigstellige Zahl, dividirt durch die folgenden Zahlen der Reihe nach:

10000. 8. 10000. 1000. 1000. 10000.

als letzten Quotienten die Zahl 2305 ergiebt.

Die weit ausführlicheren und von ganz anderen Gesichtspunkten geleiteten Bemerkungen über das Schach, welche sich in Bîrûnî's Werk über Indien finden, werde ich, wenn ich in meiner Arbeit so weit vorgeschritten sein werde, seiner Zeit ebenfalls hier mittheilen.

Den Freunden Bîrûnî's in der Europäischen Orientalisten-Welt erlaube ich mir bekannt zu geben, dass von meiner Ausgabe der Chronologie (الآثار الباقية) der erste, allgemeine Theil im Druck nahezu fertig ist und dass die englische Uebersetzung derselben, welche von dem Oriental Translation Fund publicirt wird, vermuthlich gleichzeitig mit meiner Ausgabe des *Tâ'rîkh-Hind* im Herbst dieses Jahres dem Druck übergeben werden wird.

Notizen und Correspondenzen.

Bemerkungen

zu Herrn Dr. Bacher's „Kritischen Untersuchungen zum Prophetentargum."

Von Dr. **Gottlieb Klein.**

In Band XXVIII. (S. 1—72) dieser Zeitschrift hat Hr. Dr. Bacher das von Lagarde mit der diesem Gelehrten eigenen Sorgfalt dargebotene Material zum Prophetentargum einer quellengeschichtlichen Untersuchung unterzogen. Wenn wir zu derselben hier einige Nachträge und Berichtigungen liefern, so sollen diese die Verdienste des Herrn B. um die Analyse des Prophetentargum durchaus nicht schmälern. Auch haben wir gegen seine Ergebnisse im Grossen und Ganzen nichts einzuwenden. Unsere Bemerkungen betreffen nur Einzelheiten, aber doch nicht ganz gleichgültige.

S. 3 וא׳ דא׳ ist nicht ואית דמתרגמי, sondern דאמרי zu lesen, vgl. S. 32.

S. 4 zu Josua 7, 4. Diese noch sonst, Sanhedrin 44[a], Wajikra rabba c. 11, Ester rabba c. 1 wiederholte Stelle ist umsomehr zu beachten, als jerus. Sota 7, 5 Ende einfach רובה של סנהדרין ohne Beziehung auf Jair bietet.

S. 5 zu Richt. 1, 13. Der Zusatz findet sich schon zu Jos. 15, 17. Die Stellen, die Herr Bacher anführt, beweisen das nicht was bewiesen werden soll. חורגו דקנז Sota 11[b] und Themura 16[a] heisst: Kaleb war Stiefsohn des Kenas, wie aus dem Verfolge in Sota bestimmt hervorgeht und Raschi an beiden Orten (in Them. ist das erste דכתיב בדוכתא אחריתא ... בן קנז fälschlich wiederholt) ausdrücklich sagt, ebenso Jalkut und Kimchi zu Josua.

S. 5 zu 1 Sam. 3, 14. Hier wäre zu beachten, dass während bab. Rosch ha-schana 18[a] (auch Sanhedr. 108[a]) die Sünde der

Familie Eli's nach Raba durch תורה, nach Abajji בתורה ובגמילות חסדים gesühnt werden lässt, jer. Rosch hasch. 2, 5 Sanhedr. 1, 2 in תפלה allein ein solches Mittel erkennt.

S. 6 zu 1 Sam. 11, 2. Der Midrasch, der unserer Targumstelle entspricht, wird von Raschi und Kimchi z. St. angeführt. Kimchi's Worte lauten: ויש בו דרש אמר להם נחש הביאו ספר תורה שהוא עין ימינכם ואעקר מתוכו לא יבא עמוני בקהל ה'. Warum B. das naheliegende Richtige übergeht und Joma 22ᵇ citirt, eine Stelle, die mit unserem Targum absolut Nichts gemein hat, ist mir nicht begreiflich. Nachasch (der Ammonite) ist kein so bekannter תלמיד חכם, dass man ihn schlechtweg so nannte und ihn als Musterbild vorführte. B. ist dadurch beirrt worden, dass unmittelbar vor dem Ausspruche R. Jochanan's von Nachasch die Rede ist. Bei näherer Betrachtung ergiebt sich, dass unser Ausspruch nur als Fortsetzung der Sprüche des R. Jochanan im Namen des R. Simeon b. Jehozadak angeführt wird. Wie es scheint, ist dieser Spruch sogar nur ein Missverständniss aus dem gleichartigen des R. Simeon b. Lakisch Schabb. 63ᵃ (welchen B. dem ersten Theile nach anführt). Dort heisst es: א"ר שב"ל אם ת"ח נוקם ונוטר כנחש חגרירהו על מתניך אם עם הארץ חסיד הוא אל תדור בשכונתו. Dies will durchaus nicht sagen, dass der תלמיד חכם ein נחש sein müsse, sondern selbst wenn er ein solcher ist, so ist doch der Umgang mit ihm dem Umgang mit einem Unwissenden vorzuziehen.

S. 7 zu 1 Kön. 2, 46. Hier war weder Jalkut noch Berachoth c. IX zu citiren, sondern Berachoth 8ᵃ. פרק הרואה des Jalkut ist wohl irrig aus פ' ר"א = פרק ראשון entstanden, und dort ist der Sprecher nicht wie im Jalkut R. Jehuda im Namen Rab's, sondern R. Chijja bar Ammi im Namen Ula's angegeben.

S. 7 zu 1 Kön. 8, 9. Diese Stelle findet sich auch Schekalim 6, 1; jer. Sota 8, 3.

S. 7 zu 1 Kön. 16, 34. Hier ist auch jer. Sanhedr. 10, 2 zu vergleichen.

S. 8 zu 2 Kön. 13, 21. Hier war auf das Zusatztargum bei Kimchi zu verweisen.

S. 12 zu 1 Kön. 17, 13. Vgl. Kimchi z. St. ויש דרש לפי שהיה מכהן וכו'. In Bereschith rabba c. 71 wird die Frage aufgeworfen, welchem Stamme der Prophet Elia angehöre, und nach langem Streite der Gelehrten erscheint der Prophet selbst und kündigt sich als Nachkommen Rachels an. Der Jalkut in Parasche Nizzabim Ende wiederholt diese Stelle mit dem Unterschiede, dass Elia dort Nachkomme Lea's ist, vgl. auch Levi b. Gerschom u. Kimchi zu 1 Kön. 17, 1.

S. 12. Zu 1 Kön. 2, 9 vgl. Targ. Ester I und II zu Est. 2, 5. In II ist der letztere Theil unserer Targumstelle fast wörtlich zu lesen.

S. 16 zu Amos 4, 13. Die Stelle Nidda 23ᵃ steht ausser Wechselbeziehung. Das Targ. will unter הרים keine Art Abortus ver-

stehen, sondern nimmt es offenbar für „Schwangere“. Dass das Targ. in עיסה an einen Zusammenhang mit עששים denke, ist sehr zweifelhaft, das Ganze scheint mir nur eine willkürliche Umschreibung zu sein.

S. 17 f. Zu den Targum-Stellen, deren Quellen sich nicht mehr nachweisen lassen, sind folgende nicht zu rechnen.

Jos. 7, 23. Dies findet sich fast wörtlich Sanhedr. 44 a: אמר רב נחמן בא ותבעם לפני המקום אמר לפניו רבונו של עולם על אלו תהיה רובה של סנהדרין.

1 Sam. 17, 8 findet sich, jedoch ohne die Rede Goljath's, Sota 42 b: גלית אמר ר' יוחנן שעמד בגלוי פנים לפני הקב"ה וכו'.

S. 18 zu 1 Sam. 17, 16. Aehnlich Sota 42 b: אמר ר' יוחנן כדי לבטלן מק"ש שחרית וערבית.

S. 18 zu 2 Kön. 5, 19 jer. Schebiith 4, 2; Sanhedr. 3 b. In bab. Sanhedr. 74 a wird aus diesem Verse bewiesen אין בן נח מצווה על קדושת השם.

S. 18 zu 2 Kön. 11, 12 עדות „Zeugniss“ für davidische Abstammung findet sich Abod. sill. 44 a: נזר זו כלילא עדות א"ר יהודה עדות הוא לבית דוד שכל הראוי למלכות הולמתו וכל שאינו ראוי למלכות אין הולמתו.

S. 18 zu 2 Kön. 19, 35—37 für יקירת l. יקידת vgl. Num. 11, 26 Jer. I יקידת נשמתא.

S. 19 Z. 2 für (?רבהון) רבהרן ist zu lesen רבהרן.

S. 20 zu Jes. 21 5, vgl. Ber. rabba c. 63, dort findet sich die Deutung, dass unter שרים die Engel Michael und Gabriel zu verstehen seien.

S. 20 zu Jona 3, 6. Die Vermuthung des Herrn Bacher, wie Pharao in unser Targum hereinkam, bestätigt sich nicht. Vielmehr weiss auch Pirke de-rabbi Elieser c. 43 von einem Pharao, der zur Zeit Jona's König von Ninive war: ר' נחוניא בן הקנה אומר תדע לך כח התשובה בא וראה מפרעה מלך מצרים . . . והלך ומלך בנינוה . . . וכששלח הקב"ה ליונה להנבא עליה להחריבה שמע פרעה ועמד מכסאו וכו'. Taanith 16 a und jer. Taan. 2, 1 wissen freilich von diesem Pharao nichts. Dieser ist erst eine Zuthat des späteren ausschmückenden Midrasch. Aber, dass gerade unser Zusatztarg. diese spätere Haggada kennt, ist ein Kriterium für seine späte Abfassung.

S. 21 zu Jos. 24, 19. קנוא wird vom Targum nicht mit קדישא übersetzt — dies steht für קדשים —, sondern mit מן קדם דין וקשוט. Zu bemerken ist noch, dass in unseren Ausgaben אל קנא הוא eingefügt ist. Von Wichtigkeit ist, dass Deut. 4, 24 (so zu lesen) die jerus. Targume אל קנא ebenso übersetzen, während Onkelos die hebräischen Worte herübernehmend אל קנא hatte (nicht אלהא קנאה wie bei Bacher). Gleichem Verfahren begegnen wir Ex. 20, 5 so wie auch Ex. 15, 3; 34, 14, worauf schon die Massora zu Onkelos aufmerksam macht[1]).

---

1) Vgl. darüber Geiger: Jüd. Zeitschr. IX. 102.

S. 21 zu Jos. 22, 15 l. 22, 20.

S. 21 zu Zach. 13, 5. Dies ist nicht als Jerus., sondern als תר' אח' bezeichnet. ארי ארעא פלחית ist nicht Uebersetzung von כי אדם הקנני, sondern von עבד אדמה אנכי, wenn auch unmittelbar darauf מן טליות als zweite Uebersetzung des מנעורי folgt.

S. 22 zu 1 Sam. 6, 19. Dass וחזו statt ויבז zu lesen sei, bewährt sich nicht. In Sota 35[a,b] wird die Frage aufgeworfen: Sollte denn das Schauen der Bundeslade allein den Bethschemeschiten eine Strafe zugezogen haben? Die Frage wird dahin beantwortet, dass sie zu gleicher Zeit auch ihre Feldarbeit fortgesetzt haben u. s. w. Darauf bemerkt Raschi: ודאי ראי לשון בזיון; ebenso bedient sich Kimchi dieses Ausdrucks z. St.

S. 22 zu Richter 3, 31 (so zu lesen) במסאבא findet sich auch Pesikta ed. Buber 153[a].

S. 22 zu Richt. 4, 21 רשר findet sich noch Targ. Ester 1, 6, s. die Stelle S. 31 Anm. 3.

S. 23 zu 1 Sam. 2, 23. Lies דמרבין statt des hier sinnlosen דשדבין.

S. 24 zu Richt. 17, 2. Auch Raschi kennt den Zusatz, dass Delila die Mutter Micha's war, und bestreitet ihn. Wie aus R. und Kimchi ersichtlich, ist dieser Zusatz nicht aus „der Aufeinanderfolge beider Erzählungen" entstanden, sondern wegen der 1100 Silberlinge, die auf das Haupt Simsons gesetzt wurden.

S. 24 zu 1 Kön. 22, 34. Diesen Zusatz kennt auch Kimchi z. St. ובדרש לחכמ תגר שני חזיונות של אליהו ושל מיכהו משנתים נבאי על מות אחאב

S. 25 zu 2 Sam. 1, 21. Die Conjectur שְׂדֵי ist überflüssig. Denn עללא ist Uebersetzung von שדי, und כמיסת Ergänzung zu תרומות, vgl. Kimchi zu d. St.

S. 25 zu 2 Sam. 3, 27. B. giebt blos eine Erklärung des תר' אח', während hier zwei Erklärungen mit einander verbunden sind. 1) בריו. 2) על מה דאשתלי und dies heisst wie zu 6, 7 „weil er gefehlt hat", wobei wir freilich nicht wissen, worin.

S. 25 zu 1 Kön. 14, 24. Was hier B. mit Erwähnung der Königin-Mutter will, ist mir unverständlich.

S. 27 zu 2 Sam. 2, 29. B. findet es interessant, dass der Ortsname בתרין mit פסגותא übersetzt wird. Aber פסג ist stehende jerus. Uebersetzung von בתר vgl. z. B. Gen. 15, 10. Wie פסג zu dieser Bedeutung kam, ist klar, es ist s. v. a. פסק, wie dort בתר vom Samaritaner übersetzt wird. Ueber בתרין Berg, Anhöhe, vgl. Gesen. Thesaurus s. v.

S. 28 zu 1 Sam. 31, 4 (so zu lesen) ויתלבבון. Diese Lesart findet sich schon bei Levy Ch. W. s. v. לבב.

S. 28 zu Ezech. 13, 18. Hier ist weder מרבקי noch מרבקין, sondern מרפקי zu lesen, wie es sich schon bei Aruch und Kimchi findet, vgl. Levy s. v.

S. 28 zu Jos. 19, 8. Zu den freieren Versionen der Variante

wird hier auch מישר gerechnet, aber dies ist das gewöhnliche Targumwort für בגל z. B. Jos. 11, 17.

S. 30 zu 2 Sam. 7, 18 הלום im Sinne von מלכות vgl. Schabbath 113[b]. Sebach. 102[a] und Kimchi z. St. ובדרש אין הלום אלא מלכות.

S. 31 zu Jes. 11, 4. Sollte das Gimal in Armilagos oder Admilagon wirklich ursprünglich sein? Die Lesart Armillus in unseren Ausgaben ist doch wohl die richtigste, und der Name mit Hitzig[1]) so zu erklären, dass Cajus, weil er mit Armbändern (armillae) öffentlich erschien (Suet. c. 52), Armillus genannt wurde, wie Caligula von den Halbstiefeln. Vgl. übrigens Kobak's Jeschurun VII S. 11.

S. 33 zu 1 Sam. 30, 17. ינקייא sind nicht weibliche Kameele, sondern junge saugende.

S. 37 zu den Fehlern im Codex Reuchlin's wird hier die durchgehende Schreibung יהודין für ירודין „Wildesel" gezählt. Allein יהודין findet sich ja auch im Syrischen, vgl. Peschito zu Jes. 43, 20; Jer. 2, 24 etc. [2]).

S. 45 zu Amos 5, 2 Anm. 2. Der Zusatz will offenbar den harten Ausdruck des לא תוסיף קום abschwächen: בזמנא חדא ist vielleicht Uebersetzung von בת אחת „mit einem Male".

S. 62f. Die Abhängigkeit des Onkelos von den älteren Paraphrasen ist Thatsache. Schon Geiger hat sie in seiner Abhandlung über Onkelos [3]) ausgesprochen und mit schlagenden Stellen belegt. „Dieses nach Onkelos benannte Targum — sagt er dort — ist eine schliessliche Redaction aus den früheren freieren Targumim nach herrschend gewordenen strengeren Grundsätzen. Nur dadurch werden uns manche Uebersetzungen in ihm erklärlich, indem wir sie als misslungene Abkürzungen aus den früheren weitläufigeren erkennen." Zu Ex. 23, 2 vgl. ebendaselbst S. 90, zu Deut. 24, 6 (so zu lesen) und 29, 17 ebend. S. 92.

S. 65 zu Gen. 38, 5. Die Uebersetzung von כזיב in Jer. I mit כמפסקת und II mit דפסקא deutet auf keinen Ortsnamen hin, sondern die beiden jerus. Targ. nehmen es im Sinne von „aufhören." Mit ihnen stimmt auch der Syrer überein, welcher übersetzt ופסקת הות [4]).

---

1) Gesch. des Volkes Isr. S. 583.

2) Lasen vielleicht Chald. und Syr. zu Jer. 2, 24 בחונין?

3) Jüd. Zeitschr. IX S. 85—104.

4) vgl. Urschrift S. 462.

Apocalypsen mit polemischer Tendenz.

Nachträge zu Bd. XXVIII S. 627 ff.

Von **M. Steinschneider.**

Durch ein kleines Missgeschick ist mein, im J. 1871 revidirter Artikel erst Ende 1874 zum Abdruck gekommen; ein schlimmeres Missgeschick traf die Nachträge, welche ich mit den Correcturen durch Post nach Leipzig schickte; es war um Neujahrszeit und der Kreuzband ging verloren, was auch Andere bei Sendungen gegen Ende December zur Vorsicht ermahnen mag. Unter jenen Nachträgen befand sich Einiges, wovon ich weder Abschrift noch Notiz genommen, was also nunmehr ganz aufgegeben werden musste. Da jener, aus einem Anhange selbstständig gewordene Artikel auf Vollständigkeit keinen Anspruch macht und mir zu einer nochmaligen Durchforschung und Bearbeitung der in den letzten drei Jahren ohne Ansicht meines Manuscript gemachten Notizen jetzt die Zeit, und ehrlich gesagt, auch die Lust fehlt: so mögen die folgenden kurzen Notizen mit Nachsicht von denjenigen aufgenommen werden, welche sich für das Thema interessiren, das allerdings zu einer Ausdehnung geeignet ist, an welche ich bei der ursprünglichen Anlage nicht denken konnte, und die ich auch jetzt ganz unbeachtet lassen muss.

So habe ich die der arabischen Periode vorangehende jüdische Apocalyptik (apocryphische Schriften u. dgl.), worüber die letzten Jahre sehr eingehende Forschungen gebracht (ich nenne z. B. Rönsch's Buch der Jubiläen 1874 wegen seines Quellenreichthums), ganz und gar ausser Acht gelassen, ohne damit einen Einfluss jener älteren Literatur auf die von mir behandelte von vorne herein in Abrede zu stellen. So habe ich auch die christliche (griechische und lateinische) Literatur des Mittelalters nur gelegentlich berührt (S. 648), wo sie an den Orient streift. Hr. Dr. Röhricht hier macht mich aufmerksam, dass die höchst interessanten, bisher wenig oder gar nicht beachteten Briefe des Jacobus de Vitriaco (s. S. 659) von St. Genvis in den *Nouveaux Mémoires de l'académie de Bruxelles*, Bd. 23 veröffentlicht sind, und über die Clementinischen Recognitionen im Mittelalter viel Schönes im Notenband zu Massmann's Kaiserchronik zu finden sei; inwieweit dies weitausgreifende Thema der Kirchengeschichte dort bis zu den orientalischen Schriften verfolgt sei, ist mir unbekannt. — Ich komme nunmehr zu den Einzelheiten.

S. 628 A. 2 Chiliasmus, vgl. ibn al-Wardi bei Rieu, Catal. Brit. Mus. 442; Bastami im Litbl. des Orient 1841 S. 54; — zu Sujuti (S. 630) vgl. Goldziher, zur Charakteristik .. Sujuti's Sonderabdr. Wien 1871 S. 8.

S. 628 Anm. 3 ملاحم, vgl. ibn Khaldun II, 227 franz. und in einem Ritual aus Jemen: והד'א אלמלחמה .. מנקול מן כתאב ערבי .. פי מערפה בעץ אלשמם ואלקנ', wohl Prophezeihungen aus

den Verfinsterungen von Sonne und Mond? (Grätz's Monatschrift XX, 1871, 326.) —

Zu אותות המשיח vgl. Kremer, Geschichte der herrsch. Ideen des Islams 283, 306, wo unter Anderem der Sonnenaufgang im Westen ein Typus der muhammedanischen Legende und Theologie, der aber im Talmud (Synhedrin 108[b]) schon bei der Sündfluth vorkommt. Bei dem Karaiten Jehuda Hadassi (1148) gehört zu den Vorboten des Messias die Spaltung des Oelbergs in Jerusalem von Osten nach Westen.

S. 632 el-Kindi's Schrift ist eben von Loth mit Anmerkungen herausgegeben, welche das astrologische System der Conjunctionen in Anwendung auf die Weltbegebenheiten erläutern. Die ganze Lehre der Conjunctionen tritt, nach seiner Ansicht (S. 267) zuerst in der arabischen Astrologie auf; wir hätten also auch hier jedenfalls einen der Ideenkreise, welche zunächst von den Arabern aus nach dem Occident wanderten und daselbst noch lange herrschten (vgl. weiter unten).

S. 634 für רביע bei Abraham bar Chijja hat Abravanel מחברת.

S. 640—1 جيرون, die Beziehung auf Geryon hat seitdem auch Blau in dieser Zeitschr. XXV, 538 vorgebracht; Fleischer's Mittheilung an mich datirt um 10 Jahre früher, war aber meines Wissens nirgends gedruckt. Flügel zu Fihrist II, 110 citirt aus Masudi einen angeblichen byzantinischen König جيرون, über das Bab Ǵirun giebt er nur eine Stelle aus Ibn Batuta I, 207, 209. Ein Jehuda ben גריון erscheint in Midrasch Samuel Kap. 19, bei Jechiel Heilprin, *Seder ha-Dorot* f. 108 Col. 4 falsch גירון und Kap. 9; aber im Jalkut zu Psalm 92 n. 844 liest man גוריון Gorion.

S. 646 bei باب الشماسية baute Sind ben Ali eine Synagoge, nach Fihrist I, 275; vgl. II, 130.

S. 648. Von europäischen Prophezeiungen, welche mit arabischer Astrologie und der Conjunctionstheorie zusammenhängen, liegen uns die von Toledo ausgehenden am nächsten. Dort bildete sich Michael Scotus (Anf. XIII. Jahrh.) aus, welcher „mit prophetischem Geiste" Verse herausgab, in denen der Untergang italienischer Städte und andere Ereignisse vorherverkündigt wurden (Jourdain, *Recherches* p. 131 ed. I, 125 ed. II), wenn ihm nicht diese Verse untergeschoben worden, wie wir sogleich Aehnliches in einem anderen Falle sehen werden. Im Jahre 1229 soll Magister Johann von Toledo nach astrologischen Berechnungen den Untergang des Islam prophezeit haben (R. Röhricht, die Kreuzfahrt Kaiser Friedrich des Zweiten, Berlin 1872 S. 28; desselben Beiträge zur Geschichte der Kreuzzüge, I Bd. Berlin 1874 S. 79). Hiermit ist offenbar identisch die Verkündigung des Weltuntergangs nach astrologischer Berechnung im J. 1329 bei Heilbronner, *Hist. mathes.* p. 484. V. Rose hat im Hermes VIII, 343 ein Bruchstück des

betreffenden Schreibens nochmals ans Licht gezogen, welches Toledo *MCCCXXII* datirt ist und beginnt: *Magister Joannes Davidis Toletanus et omnes magistri eiusdem loci ..... Noveritis quod a. d. 1329 mense Septembri sole existente in libra convenient omnes planete insimul etc.* Später heisst es: *et sciatis quod nobiscum convenerunt omnes philosophi [et?] astronomi Hyspanie Grecie et Arabie et Hebrei.* In jenem „Johannes David" hat Rose ohne Zweifel richtig den um 1150 lebenden Johannes Hispalensis erkannt (vgl. Z. D. M. G. Bd. XVIII S. 123, Bd. XXV S. 391), dem also die Prophezeiung untergeschoben worden. Abraham bar Chijja, Cod. Münch. 10 f. 262 rechnet das Jahr 4986 (1226) für eine grosse Conjunction aus, Abravanel, *Maajne* f. 56 Col. 2, hat 4985 und bezieht diese Conjunction im Wassermann auf die Türken.

Aus dem Nataig des Molla Jahja berichtet v. Hammer (Encyklopäd. Uebersicht der Wissensch. d. Orients, S. 480): „Im J. 581 der H. (1185/6), als unter der Regierung Togrul's Jupiter und Saturn im Zeichen der Waage standen, sagten die Astrologen einen allgemeinen Umsturz aller Dinge voraus. Man harrte mit grosser Furcht des Tages, der aber, so wie alle anderen, verstrich. Erst in der Folge zeigte es sich, dass es der Tag war, an dem Dschingiskhan geboren ward, der dreissig Jahre später wirklich alle Reiche des Ostens umstürzte."

Diese Stelle habe ich in meinem Artikel „Jüdische Literatur" in Ersch und Gruber § 21 Anm. 81 (S. 441) gemeint, die Seitenzahl 80 dort ist ein Druckfehler, „Hagi Chalfa" eine unrichtige Bezeichnung der Specialquelle. An derselben Stelle sprach ich von einer Weltrevolution, welche im J. 1179 von persischen, arabischen, jüdischen und christlichen Astrologen erwartet wurde, nach Scaliger zu Manilius p. 9 (den ich jetzt nicht zur Hand habe). Aus derselben Quelle stammt offenbar folgende Stelle bei Isidore Carini in der *Rivista Sicula, anno IV,* 1872 S. 467, mit Berufung auf Cantù (Ezelino da Romano cap. X): *Un publico e solenne (!) congresso dei più reputati fragli astrologi, cristiani arabi e giudei, ebbe luogo nel* 1179. *Vi fù predetto, che nel settembre del* 1186 (vgl. meinen Artikel S. 633), *straordinaria congiunzione di pianeti addurrebbe un generale cataclisma per furia di tempeste. È superfluo aggiungere, che il temuto settembre giunse, passò; e „nulla cadde in rovina (osserva il Cantù) neppure il credito dell' astrologia."* Es scheint aber nicht überflüssig zu bemerken, dass der angebliche „feierliche Congress" der Astrologen eben so wenig je stattgefunden hat, als der astronomische Congress zu Toledo unter Alfons X, von dem noch immer gefabelt wird [1]. Zwischen dieser

1) Die *Histoire universelle publiée par une société de professeurs etc. sous la direction de V. Druey; Histoire de l'Astronomie . . par Ferd. Hoefer,* Paris 1873 p. 283, wärmt den alten Kohl mit neuer Verstümmelung

Prophezeiung und der angebl. vom J. 1226 bei Abraham bar Chijja ist vielleicht ein Zusammenhang, indirect vielleicht auch zwischen ihr und dem angeblichen Johannes Hispalensis.

Auch der s. g. schwarze Tod im J. 1348 wurde von den Astrologen auf eine Conjunction zurückgeführt. In den Consilien des Gentilis da Foligno, dessen Eifer in der Bekämpfung der schrecklichen Pest ihn selbst zum Opfer fallen liess, heisst es (f. 76 Col. 4 der Ausg. Ven. s. a.): *alii credunt causam fuisse comotionem* [lies *conjunctionem*] *maiorum planetarum saturni* [*et*] *iovis in domo VIII*ª *et signo aquarii et in oppositione leonis. Anno dni. MCCCXLVIII die 20 maij indicant impressionem* [تأثير] *magnam in civitatibus attributis signo leonis.* In dem Consilium des Johannes „de Burgundia alio nomine dictus cum Barba“[1]), im J. 1365, soll (nach Black's Beschreibung von Cod. Ashmolean 1443[1]) jene Conjunction in das Jahr 1340 fallen, was höchst wahrscheinlich ein Schreibfehler ist.

Ich weiss nicht, ob die Astrologie betheiligt ist in der Controverse zwischen Bernardinus Senensis und Manfredus Vercellensis, welcher (nach Fabricius, Bibl. lat. med. s. v.) um 1433 in der Lombardei das nahe Eintreffen des Antichrist's aus der Apocalypse (Jo.) ankündigte.

Die arab. ملحمة Daniel's findet sich in Cod. karschun. Paris 276; der Catalog v. J. 1874 S. 212 citirt nur H. Kh. und Casiri.

Daniels „*Interpretations of Prognostica*“ *etc.* in Cod. 1896,[14] der Universitätsbibliothek in Cambridge (Catalog III, 516) enthält offenbar das Traumbuch, von welchem ich im Serapeum 1863 S. 193 ff. gehandelt habe.

S. 653 A. 59 النجم, s. auch ibn Khaldun II, 214 franz.

S. 654 unter l) Esra auch in Cod. Schönblum-Ancona 55 f. 5b.

S. 655 „*De divinandi annorum qualitatibus, ex die in quo incidunt Calendae Januaris, non sine aliqua superstitione*“ verzeichnet Bandini, Bibl. Leopold. III. 322 Cod. 116, 8. Vielleicht hat Hr. Prof. Lasinio die Gefälligkeit diese HS. in Florenz näher anzusehen.

S. 655—6 Praetorius, zu *Mazhafa Tomar*, Leipz. 1869 S. 5 (vgl. Larsow und Ewald in dieser Zeitschr. I, 337) verzeichnet

---

einiger Namen auf. Auch das den Arabern gewidmete 2. Capitel S. 253—276 enthält viel Ungenaues. Die in unserer Zeitschrift enthaltenen Forschungen sind dem Verf. unbekannt geblieben.

1) Der Catalog der Pariser hebr. Handschriften hat die Identität des Autors, aus Lièges (nicht Lyon), in Cod. 1121, 6 und 1191, 8 (falsch Anno 1262) nicht erkannt. Mehr darüber in dem eben an E. Narducci für den Buonarroti eingesandten III. Artikel der „*Letteratura italiana dei Giudei.*“

2 syrische und 5 arabische HSS. des himmlischen Briefes über die Sonntagsfeier; ist n. 6 Assemani III, 1 Cod. arab. 18 anno gr. 1042 die bei Mai verzeichnete HS.? Diese Frage habe ich zu meinem Excerpt aus Praetorius notirt, ohne meinen Artikel vergleichen zu können. Der Gegenstand liegt mir zu ferne und fand nur gelegentliche Erwähnung.

Berlin im März 1875.

Zur Ergänzung.

Von

G. Stier.

S. 583 des 4. Heftes vor. Jahrganges werden von Dr. O. Blau eine Anzahl tatischer Vocabeln als ihm zur Zeit noch räthselhaft angegeben. Da derselbe sich nicht näher ausgesprochen hat, ob er höhere Anforderungen an den Nachweis des Etymons stellt: so ist es wohl wünschenswerth, für die meisten derselben wenigstens die nicht angegebene Entlehnung aus dem Neugriechischen nachträglich zu constatiren.

Agriku ich verstehe, ngr. *ἀγροικῶ* dasselbe, auch *ἀγρυκάω* bei Dufresne (Du Cange, M. et Inf. Graecitatis Glossarium 1688) im Infinitiv *ἀγροικοῖν*. Schwerlich so wie auch A. Passow angiebt für *ἀκροάομαι*, sondern einfach von *ἀγροῖκος*, spreche die Sprache des Landmanns, also die verständliche *χυδαία*, d. h. verstehe (sie).

Karasinos etwa für *κερασινός* Kirschmonat? Vgl. bei Blanchus (1635) alban. *kirsguer* = Juni. Für die Lautwandlung vgl. umgekehrt *κερασηνή* nach Steph. Thes. vulgär für *καρασηνή*.

Katsachni Nebel, ngr. *καταχνιά* dasselbe. Passow vgl. *ἀχλύς*, also für *καταχλυά*, übrigens auch Simplex *ἀχνιά*.

Langadi Wiese. Sehr bekannt aus ngr. Volksliedern; schon bei Byzantinern nach Steph. Th. *λαγγάς*, *λαγκάδι* = *φάρυγξ*, *νάπη*, *ἄγκος*.

Rucho Kleidung. Dass. ngr. *ῥοῦχο*, bei Du C. pannus, vestis; u. a. *Φραγκικὰ ῥοῦχα*. Schwerlich mit Passow von *ῥοῦγα*, eher *ῥάκος*. Vgl. ahd. *rocche*, magy. *ruha*, auch slawisch.

Sima nahe [bei]. Dass. ngr. *σιμά* seit Du C., der auch *σιμαδένω* colligo anführt. Etwa von *σιμός* gebogen, aufwärts, also *σιμὰ δέω* binde übereinander, dann getrennt.

Schurmen feucht. Ohne Zweifel ngr. *χυμένος* begossen, von *χύνω* = *χέω*, in K. Weigel's Ngr. Wörterbuch von 1796, vgl. Passows mundartliches *χουμάω*.

Bei dieser Gelegenheit seien noch folgende Bemerkungen gestattet. Zu S. 578: Die Umschreibung des Futurs mit *ἔρχομαι*

kommt meines Wissens auch in andern z. B. kleinasiatischen Mundarten vor, heute als Provinzialismus selbst gedruckt; vgl. *μοῦ ἔρχεται νὰ φάγω* Ich möchte essen (bei K. Weigel). *Ἐρχόμενος* ist der gewöhnliche Ausdruck für futurus.

Zu S. 581: *αὐτί* Ohr ist die gewöhnliche ngr. Vulgärform, ursprünglich kretisch. *Prateaw* wohl von *πράτα* = *πρόβατα*, also eigentlich *προβατεύω*. *Peftu* schwerlich etwas anders als *πέφτω* = *πίπτω*, vgl. lat. petere. *Φέρνω*, *κλαίγω* sind die ngr. Vulgärformen für *φέρω*, *κλαίω*. Interessant ist *ἔχνω* habent, im Vergleich mit der griechischen Reihe *ἔχοντι* — *ἔχονι* (Hesychius) — *ἔχουν* einerseits und dem albanesischen *κᾶν* — *κᾶνιθ* anderseits.

Nachtrag

zu Bd. XXVIII, S. 583 l. Z.

Einer meiner Zuhörer, Herr **Pantazides** aus Janina, macht mich darauf aufmerksam, dass jenes „*purka*“, worin ich eine Umstellung von *καρπός* mit Vocalveränderung vermuthete, nichts andres ist als das neugriechische, durch Aphäresis aus *ἐπωρικά* entstandene *πωρικά*, Baumfrüchte, Obst. **Fleischer.**

Aus einem Briefe des Herrn Dr. Hermann Jacobi

an den Herausgeber.

Bonn den 14. Januar 1875.

— Der Verleger des Paṇḍit (a monthly Journal of the Benares College, devoted to Sanskrit Literature), Herr Dr. **Lazarus** (Medical Hall, Benares) hat sich während meines Aufenthaltes in Benares erboten, allen deutschen Universitäten, an welchen das Studium des Sanskrit betrieben wird, die ersten 7 Jahrgänge des Paṇḍit (wegen Inhalt etc. s. Zeitschr. d. D. M. G. Band XXVII p. 164 sqq.) **gratis** zu liefern, unter der Bedingung, dass die betreffenden Universitäten sich zum weitern Abonnement verpflichten. Ich bemerke noch, dass die Bonner Universitäts-Bibliothek bereits auf diese Weise in Besitz des Paṇḍit gelangt ist.

Aus einem Briefe des Herrn Prof. W. Wright

an den Herausgeber.

Cambridge 5/2 75.

— At my instigation the Palaeographical Society of London (of which Mr. Bond, the Keeper of the Mss. in the British Museum, is president, and Mr. E. M. Thompson, the Assistant Keeper, secre-

tary) has resolved to undertake a series of **Oriental photographs**, by the same process as those which the Society has already published, viz. permanent mechanical autotype. I am to edit the series, getting help of course from competent scholars in the case of certain languages which I do not myself understand. The series is meant to include Hebrew, Samaritan, Syriac, Mandaitic, Aethiopic, Arabic, Persian, Turkish, Armenian, Zend, Sanskrit, and Coptic. The chief interest however will centre on Hebrew, Syriac, Arabic, and Sanskrit. Probably, for completeness' sake, we may bye and bye add some Phoenician, Himyaritic, and Indian inscriptions.

The yearly subscription is fixed at ten shillings and sixpence for members of the Palaeographical Society (who already pay one guinea), and at fifteen shillings for all others. We require at least one hundred subscribers before we can commence work; and of course, the more names are sent in, the more plates can we furnish each year. Subscribers should mention, in writing to Mr. Thompson or myself, by what channel they wish their copies to be sent to them. It would be best to name, if possible, some one or other of the well-known foreign booksellers in London. The subscriptions will be called for before the first part is issued, which will take place, I hope, if a sufficient number of persons subscribe, before the end of the present year.

Fleischer-Stipendium.

Von Herrn Prof. Dr. A. Weber in Berlin, als Mitglied des „Comité zur Begründung des Fleischer-Stipendiums", sind nach Ausgabe des gedruckten Rechenschaftsberichts vom 8. Juni 1874 noch folgende Beiträge an die Casse der D. M. G. abgeliefert worden:

1874				Rps.	Thlr. Ngr.
Juli 1	Herr Prof. Dr. **H. J. Blochmann** in Calcutta			100 =	62. 22
„	„ **G. Diefenbach**	„	„	25 =	15. 20½
„	„ **H. Reinhold**	„	„	25 =	15. 20½
„	„ **F. Eisenlohr**	„	„	50 =	31. 11
					125. 14

Bibliographische Anzeigen.

Ad. Koch, Prof.: der semitische Infinitiv. Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung. Beilage zum Osterprogramm des Schaffhauser Gymnasiums, von 1874. Stuttgart, E. Schweizerbart 1874. 71 SS. 8.

Diese anregende Abhandlung enthält im Einzelnen manche treffende Ausführung und stellt verschiedene hierher gehörige Punkte, die obwohl zum Theil schon früher klargestellt, doch unter dem Einfluss der griechisch-lateinischen Grammatik in unseren semitischen Grammatiken noch immer keine völlig correcte Darstellung empfangen haben, in erwünschter, dem wirklichen Sachverhalt entsprechender, exacter Weise dar. Trotzdem kann ich mich mit den Hauptresultaten des Herrn Verfassers nicht einverstanden erklären. Koch fasst am Schluss seine gefundenen Resultate selbst in folgende 4 Punkte kurz zusammen:

1. Der semitische Infinitiv ist in der That kein Infinitiv im Sinne der griechisch-lateinisch-deutschen Grammatik; denn er war ursprünglich und blieb bis auf den heutigen Tag ein wahres nomen, das alle Eigenschaften des nomen an sich trägt und im Satz als solches construirt wird. Es lässt sich höchstens eine Erstarrung dieses nomen zum Adverb constatiren (p. 56); durchaus aber nicht ein Uebertritt desselben in das Verbalsystem, wie ein solcher für den eigentlichen Infinitivbegriff ganz charakteristisch ist.

2. Das semitische nomen actionis drückt den abstracten Begriff des Seins, Thuns, Leidens aus, und ist vom Verb abgeleitet in der Weise, dass Verbalderivate mit concreter Bedeutung in die Abstractbedeutung übergingen.

3. Dieses abstracte Verbalnomen hat durch seine Ableitung vom Verbum verbale Structur erhalten, so dass es im Stande ist ein anderes Nomen im Accusativ sich unterzuordnen und ein Subject im Nominativ sich beizugesellen; dagegen bringt es durchaus nicht die Unterschiede der tempora und genera verbi an sich zum Ausdruck. (Diese letztere Unfähigkeit des nomen act. hat nach Koch besonders die öftere Auflösung desselben durch einen Satz herbeigeführt conf. pp. 67—70.)

4. Aus den Formübereinstimmungen der semitischen Einzelsprachen ergiebt sich mit Evidenz, dass schon die semitische Grundsprache gewissen Formen die Function des abstracten Verbalnomens übertragen hat.

Von diesen vier Punkten dürfte nur der letzte ganz unbeanstandet bleiben. Denn der erste gilt doch eigentlich nur vom arabischen nomen act., das mir Koch überhaupt etwas zu einseitig in seiner Darstellung bevorzugt zu haben scheint. Denn sowohl der Infinitiv des Hebräischen als noch mehr der thatwörtliche Infinitiv des Aethiopischen und der aramäische Infinitiv unterscheiden sich in ihrer Construction im Satze schon sehr bestimmt von einem wahren Nomen. Ich will hier nur kurz daran erinnern, dass der hebr. Infin. sich eigentlich nirgends mit einem Nomen, sei es nun das Subject oder Object zu ihm, im Genitiv verbindet und schon sehr gewöhnlich sowohl wo er Subject als wo er Object ist, mit לְ eingeleitet wird, ganz entsprechend unserem Infin. mit „zu“ (cf. Ewald: Ausf. Lehrbuch §. 236 flg., Gesen.-Rödiger §§. 132. 133). Der aram. Infin. aber, wo er nicht im Accus. adverb. steht, erscheint nie mehr ohne ihn einleitendes ל. Ueber den besagten aethiop. Infin. endlich vergl. Dillmann §. 123. Die Richtigkeit von Punkt 2 und 3 muss ich ferner, soweit sie gerade neue Gesichtspunkte aufstellen, entschieden bestreiten. Denn die Behauptung in Nr. 3, dass das Nomen actionis weder die Unterschiede der tempora noch der genera verbi an sich zum Ausdruck bringe, ist allerdings richtig, aber auch nicht neu (cf. de Sacy: Gramm. arabe I, §. 619 und besonders Fleischer: BB. der K. S. G. der WW. 1870 pp. 234; 244). Das eigentlich Neue aber, welches in der Behauptung besteht, dass das Nom. act. erst nach Bildung des Verb. finit. entstanden ist und zwar aus einem ursprünglich concreten Verbalderivat, und daher nur in Folge dieser seiner Ableitung vom Verbum verbale Structur erhalten habe, entbehrt der stringenten Beweise und ist meines Erachtens überhaupt nicht zu beweisen, da wenigstens was die Priorität vom Verb vor dem Nomen act. betrifft sich nur die entgegengesetzte Annahme wenigstens zur grössten Wahrscheinlichkeit erheben lässt. Betrachten wir zunächst den Satz von der eben erwähnten Priorität. Koch sucht ihn mit Gründen a priori wie a posteriori zu beweisen. Auf die letzteren lege ich das Hauptgewicht. Prüfen wir ihre Tragweite. Nach Koch sind nachweisbar Perfectum wie Imperfectum „aus nominalen Ausdrücken concreter Bedeutung“ hervorgegangen, das Perf. aus der Form فَعَلَ, das Imperf aus der Form يَفْعَلُ. In Bezug auf den Ursprung des Perf. stimme ich dem Herrn Verfasser vollkommen bei; ich selbst habe diesen Ursprung des Perf. nachzuweisen gesucht (Wesen und Ursprung des Stat. constr. im Hebr. p. 168), — nur dass ich die

Bezeichnung der Form, aus der das Perf. entstanden, „als eines nominalen Ausdrucks concreter Bedeutung“ beanstanden möchte, worüber mehr weiter unten. Mit dem Imperf. verhält es sich aber doch wohl anders. Zunächst hat sich Koch hier den Nachweis etwas leicht gemacht. Er beruft sich einfach auf Dietrich. Aber Dietrich legt der in Rede stehenden Nominalform ursprüngliche abstracte Bedeutung bei und lässt sie aus dem Infinitiv herausgebildet sein (Abhandlungen zur hebr. Gramm. p. 151), behauptet also gerade im Gegensatz zu Koch die Priorität des nom. act. vor dem Imperf. Koch hätte sich daher doch etwas eingehender mit Dietrich auseinandersetzen müssen. Aber die in Rede stehenden Aufstellungen Dietrichs scheinen mir überhaupt nicht haltbar. Koch selbst giebt zu, dass man in den übrigen Personen des Imperf. in den Praefixen pronominale Elemente als Zeichen der Personen zu sehen hat (p. 7). Ist nun aber ein jaḳtul die nominale Grundform für's Imperf., hätte man da nicht vielmehr ein jaḳtulta anstatt eines taḳtul etc. erwartet? Koch lehnt die von Ewald u. a. vorgebrachte Erklärung der Praefigirung der Personenzeichen im Imperf., als zu künstlich ab, — wir lassen dahingestellt mit welchem Recht. Er selbst will diese Erscheinung durch die Behauptung erklären, dass der schaffende Sprachgeist sich von dem vor der Wurzel stehenden Nominal-Praefix leiten liess. Aber man hätte doch viel eher erwartet, dass der schaffende Sprachgeist der Beschwerung der Form vorne, die ihm entschieden widerstrebt (cf. taḳtulûna, nicht tumjaḳtul), durch Suffigirung der Personzeichen, wie im Perf. aus dem Wege gegangen wäre. Und will man ferner wirklich behaupten, dass ein ursprüngliches tajaḳtul u. s. f. sich schon im Ursemitischen zu einem taḳtul contrahirt habe? — denn letztere Form ist ja zweifelsohne schon ursemitisch. Ich möchte doch um Belege für eine solche Behauptung bitten. Wenn Koch diesem Einwand gegenüber, den ich schon in meiner oben angeführten Abhandlung (p. 169, Anm. 1) erhoben, sich auf vulgärarabisches biktob aus bijiktob (p. 7) beruft, so glaube ich, dass diese Berufung die Kraft desselben in Nichts geschwächt hat. Die vulgärarabische Parallele scheint mir wenigstens nicht glücklich gewählt. Im Vulgärarabischen spricht man bekanntlich schon ganz gewöhnlich iktob (cf. de Sacy l. c. I §. 5; Caussin de Perceval Grammaire arabe vulgaire §. 83; Wetzstein Z. D. M. G. XXII, 188 Anm.), also mit vorgesetztem bi ganz selbstverständlich biktob, gerade so wie man auch im Tigriña schon igaber spricht und mit eng verbundener Praeposition oder Conjunction stets wie kigaber (cf. Praetorius: Gramm. der Tigriña-Sprache pp. 73. 74). Was können also diese Formen für die behauptete ursemitische Contraction beweisen? Ich muss demnach nach wie vor in dem „ja“ der 3. Pers. Imperf. ein Personzeichen pronominalen Ursprungs erblicken, was ja auch nach der Analogie der übrigen Personen jedenfalls das Nächstliegende ist. Die vielbetonte Schwierigkeit der Erklärung eines pronominalen „ja“ ist

meines Erachtens nur scheinbar. Ich bin zu der Ueberzeugung gekommen, dass es eine pronominale Wurzel „ja" giebt. In dieser ihrer ursprünglichsten Form hat sie sich ja noch im Arab., Aeth., Assyr. in dem Suffix der 1. pers. sing. erhalten; sie steckt ferner offenbar in hebr. אֲנִי aus 'an + ja; אֵי aus 'a + zaj, letzteres aber = za + ja, arab. هي aus ha + ja, woraus dann hi'a, hebr. הִיא, aeth. ይእ geworden etc.; vergl. auch noch aeth. ዝዩ: ሀዩ: (ganz = arab. هي), ፌዩ: etc. und endlich in unserem jaktul als Zeichen der 3. Person. Dass ein und dieselbe pronominale Wurzel zum Ausdruck verschiedener Personen dient, ist ja etwas ganz Gewöhnliches und in der ursprünglichen demonstrativen Natur derselben begründet, vergl. nur beispielsweise die Wurzel ta, aus welcher die Zeichen der 2. und 1. Person im Perf. aller semitischen Sprachen mit Ausnahme des Aeth. sich entwickelt, die aber im Aeth. in dem Separat-Pron. der 3. Person sich findet.[1]) Selbstverständlich ist das syrische nekṭul (ursprünglich nakṭul) nicht aus jakṭul oder umgekehrt entstanden. Vielmehr, da wir bekanntlich auch eine pronominale Wurzel na haben, ist nakṭul eine Parallelform zu jakṭul, wie ja auch sonst verschiedene pronominale Wurzeln zum Ausdruck derselben Person dienen, vergl. im Aeth. die Zeichen der 1. und 2. Person des Perf. aus √ka, in den anderen Dialecten aus √ta. Ob die mit der 3. Pers. Imperf. lautlich verwandten Nominalformen (vergl. Dietrich l. c. p. 137 flg.; m. o. a. Abhdlg. pp. 105. 106) sich aus dem Imperf. erst herausgebildet, möchte ich jetzt bezweifeln. Wahrscheinlicher scheint es

1) Nur im Vorübergehen will ich bemerken, dass das Praefix der 1. Pers. sing. des Imperf., dessen Erklärung den Grammatikern gleichfalls bisher die grösste Verlegenheit bereitet hat, sich ebenfalls in einfachster Weise erklärt. Wir besitzen nachweisbar auch eine pronominale Wurzel 'a. Wenn als זֶה aus den Elementen da + na, דְּנָה, ذلك, ዝኩ aus da resp. za + ka; הַלָּז aus ha + la etc. zusammengesetzt ist (cf. m. o. a. Abhdlg. p. 185 flg.), so ein אֵל, أُلَى aus 'a + la, אֵן aus 'a + na etc.; vergl. noch إنّ, אִם, אִי, u. s. w. Dieses Element 'a steckt nun ohne Zweifel schon im Pron. separat. der 1. Pers. des Arab., Aeth., Aram.: انا, አነ: אנא, offenbar aus 'an + 'a wie אֲנִי aus 'an + ja, — auch im Hebr. אָנֹכִי, offenbar aus 'anâ + ki, mit der im Hebr. gewöhnlichen Trübung von â zu ô (vergl. m. o. a. Abhdlg. p. 159 Anm. 6). Im Arab.-Aeth. ist wie oft der Vocal im Auslaut verkürzt ('anâ). Wie aber das pronominale Element „ja" in seiner einfachsten ursprünglichsten Form in sämmtlichen semitischen Dialecten als Suffix der 1. Pers. sing. fungirt, so das pronominale Element 'a ebenfalls sowohl in seiner Urgestalt als in allen Dialecten als Zeichen der 1. Person des Imperfects. Als Praefixe sind überall die kürzesten, ursprünglichsten Formen der Pronomina beliebt, das „ja" wurde aber hier für die 3. Person in Beschlag genommen.

mir, dass wir hier ganz von einander unabhängige Bildungen haben. Bréal hat in einem beachtenswerthen Aufsatz (sur les idées latentes du langage) darauf hingewiesen, dass in der Sprache oft zwei der Bedeutung nach ganz auseinanderliegende Wortformen, die nicht aus einander entstanden sein können, doch ganz aus denselben Elementen bestehen, indem die Sprache den Rapport zwischen denselben in beiden Formen verschieden aufgefasst hat, ohne aber dieser verschiedenen Auffassung einen lautlichen Ausdruck zu geben. Die Sprache überlässt eben dem Geiste Manches zu diviniren, und Schleicher's Behauptung (Abhdlgg. der K. S. G. der WW. Bd. X pp. 501. 502), dass nichts in der Sprache existire, was nicht zu lautlichem Ausdruck gekommen, ist jedenfalls eine Uebertreibung. So heisst ein ursprüngliches bharta sowohl er trägt = tragen — er, (jetzt bharti), als getragen = tragen er oder es (jetzt bhṛta) (p. 21 flg.). Analog ist nun, glaube ich, auch das Verhältniss von jaḳtul und jaḳtûl, taḳtul und taḳtûl etc. aufzufassen. Das „ja" in dem Imperf. jaḳtul ist mir also = er. Das ḳtul, resp. ḳtil, ḳtal dieser Formen führe ich allerdings nicht mehr mit Olshausen u. a. (conf. m. o. a. Abhdlg. p. 169) auf eine infinit. Form ḳutl, resp. ḳitl, ḳatl zurück. Denn eine Vergleichung der Imperfectformen sämmtlicher übrigen Stämme ausser dem Grundstamm mit den entsprechenden Perfectformen, die als Resultat ergiebt, dass hier überall dem Imperf. dieselbe nur vocalisch nüancirte Form wie dem Perf. zu Grunde liegt, hat mir sehr wahrscheinlich gemacht, dass wir dasselbe Verhältniss auch für die betreffenden Formen des Grundstammes werden zu statuiren und demgemäss als Grundform für das Imperf. anzusetzen haben die Formen jaḳatul, jaḳatil, jaḳatal. Die Zusammenziehung eines jaḳatul zu jaḳtul etc. ist sehr erklärlich, und auch sonst dergleichen Contractionen im Semitischen nachweisbar, vergl. hebr. naḳṭal (jetzt נִקְטַל) aus naḳaṭal, was sich unter Vergleichung des Arab. انقتل (mit prosthetischem 'Elif, das im Arab. so oft für den ausgefallenen Vortonvocal eintritt, also aus naḳatal) mit Sicherheit als Grundform dieses Stammes ergiebt, ferner aeth. takadana, daneben aber ተከደነ: und im Imperf. stets jetkadan für jatakadan u. s. f., vergl. auch hebr. יִכַּהֵן statt יִתְכַּהֵן. Meiner Ansicht nach dürften ursprünglich die Personbezeichnungen ohne Unterschied bald vor bald hinter die Formen ḳatal, ḳatul etc. getreten sein. So entstanden zunächst Parallelformen wie ḳatalta und taḳatal, die sodann ihrer Bedeutung nach, d. h. zeitlich differenzirt wurden. Mit dieser Differenzirung trat zugleich eine vocalische Nüancirung der Form ein, d. h. einem ḳatalta trat ein taḳatul (taḳtul) etc. gegenüber. Wenn die 3. Person Perf. kein Personzeichen hat, so erklärt sich das daraus, dass ja hier sehr gewöhnlich statt des Pronomen ein Nomen als Subject auftrat, und hier also keine ständige Verbindung von Pronomen und Nomen agentis wie in der 1. und 2. Person, welche die Verschmelzung

beider zu einem Wort leicht hätte bewirken können, stattfand. Ebenso erklärlich ist es aber, dass, sobald eine Differenzirung zwischen Perf. und Imperf. hervortrat, sich in der 3. Person Imperf. ein pronominales Element festsetzen musste, da ja das Imperf. sich vom Perf. wesentlich durch Praefigirung des pronominalen Elements schied, und ein Imperf. ḳatul im Gegensatz zu Perf. ḳatal keine geeignete Unterscheidung beider Formen bewerkstelligt hätte. Somit fiele auch der letzte Einwand, den man von dem Mangel des Personzeichens in der 3. Person Perf. aus der gegebenen Erklärung der 3. Person Imperf. machen könnte und wohl auch gemacht hat (vergl. Dietrich l. c. p. 128 fig.). Demnach komme ich, allerdings auf etwas anderem Wege als Koch, doch hier schliesslich mit ihm zu demselben Resultat, dass das Perf. wie Imperf. des Semitischen „von nominalen Ausdrücken concreter Bedeutung" ihren Ausgang genommen. Aber was folgt daraus? Doch noch keinenfalls wie Koch schliesst, dass es zur Zeit der Verbalbildung noch kein nomen actionis oder dem Aehnliches gegeben? Vielleicht, dass diese Formen (vergl. die hier hauptsächlich in Betracht kommenden Formen ḳatl, ḳitl, ḳutl) sich ihren Lautverhältnissen nach nicht zur Verschmelzung mit den pronominalen Elementen eigneten, und so nicht zur Grundlage einer Verbalbildung dienen konnten. — Aber ein anderer Hauptgrund für die nachverbale Entstehung des nom. act. soll seine Accusativrection sein. „Dieselbe Eigenthümlichkeit zeigt ja auch das Activparticipium transitiver Verben etc. Ist es aber deswegen je einem vernünftigen Menschen eingefallen, فَعَلَ und يَفْعَلُ von فاعل abzuleiten und aus dessen möglicher und mit Nominalrection abwechselnder Verbalrection die nothwendige und unveränderliche Verbalrection von فَعَلَ, يَفْعَلُ erklären zu wollen"? (pp. 20. 21.) — Das dürfte wohl Niemandem in den Sinn gekommen sein, vielleicht aber etwas Anderes. Meines Erachtens wenigstens geht die Part.-Form فاعل auf die Form فَعَلَ, nicht wie Koch will auf die Form فَعِلَ zurück (p. 40 Anm. 2). Dafür spricht einmal, dass im Hebr. die Form קֹטֵל (= ḳâtil) zunächst und hauptsächlich Partic. zum Perf. קָטַל (ḳaṭal) ist, während die Intransitiva mit mittlerem i und u noch jetzt dieselben Formen für Particip und 3. Pers. Perf. aufweisen, sodann dass wir noch im Hebr. die Form ḳôṭal (also aus ḳâṭal) finden, die offenbar älter als ḳôṭēl ist — denn die letztere Form kann wohl, wie wir gleich sehen werden, aus der ersteren hervorgegangen sein, kaum aber umgekehrt — und auf ein ursprüngliches ḳaṭal zurückweist, — so gehen die Femininformen des Partic. mit eng angeschlossenem t

auf die Form ḳôṭal (ḳâṭal) zurück, conf. קֹטֶלֶת aus קֹטַלְתְּ (ḳâṭalt), ferner finden wir dieselbe Form bei Wurzeln tert. guttur. z. B. שֹׁלַחַת, aber auch ausserdem, z. B. גֹּבֵר (vergl. Olshausen: Lehrb. der hebr. Sprache §. 177 a) und endlich gehen die Part. ל״ה stets auf diese Grundform zurück, vergl. גֹּלָה aus גֹּלִי etc. Wir haben demnach die Entwickelungsreihe ḳâṭal, ḳâṭil, hebr. ḳâṭil (ḳôṭēl) anzusetzen. Nun können bekanntlich die Form ḳaṭal, — soweit diese überhaupt noch als nomen agentis fungirt, so vielleicht als Part. der ע״ו und ע״ע des Hebr. wie z. B. קָם aus קָוֵם, ganz übereinstimmend mit der 3. Pers. Perf. — das daraus entstandene ḳâṭal, die Formen ḳaṭil und ḳaṭul, soweit sie sich ebenfalls in der in Rede stehenden Function noch finden, vollständige Verbalrection annehmen, d. h. sich mit dem Accusativ oder der Praeposition ihres Verbs verbinden. Wenn aber Koch daraus die erst nachverbale Entstehung und den verbalen Ursprung aller dieser Formen herzuleiten doch nicht gewillt sein wird, so wird, glaube ich, jeder mir zugeben, dass dann sein analoger Schluss für das nomen actionis ebensowenig berechtigt sein kann. Dass endlich die offenbar erst spätere constructio ad sensum, die Verbindung des nom. act. mit dem Nominativ des Subjects keine Zeugin für den Ursprung des nom. act. nach und aus dem Verb. sein kann — nach Koch selbst soll sie auch nur Zeugin in zweiter Linie sein (p. 26 flg.) — bedarf wohl kaum weiterer Auseinandersetzung. Demnach glaube ich behaupten zu dürfen, dass der Nachweis der Priorität des Verbs vor seinem nomen actionis a posteriori von Koch nicht geführt ist. Aber vielleicht a priori? Es ist in der That schon sehr misslich, rein auf aprioristische Gründe bei Erklärung grammatischer Erscheinungen, wie es nunmehr hier der Fall, angewiesen zu sein. Jedenfalls kann ich Kochs aprioristischer Beweisführung noch weniger zustimmen. Koch behauptet zunächst, dass dem Verbum finitum der concrete Qualitätsbegriff voraufgegangen sein müsse, und dass es sich erst aus diesem entwickelt haben könne (p. 5), sodann dass in allen Sprachen die Abstractbildungen sich erst nach Herausbildung der 3 Wortkategorien, des Nomens, des Verbums und des Adjectivs entwickelt haben und haben können. (pp. 14. 16.) Mit dem ersten Satz Kochs erkläre ich mich einverstanden, nur dass ich anstatt der meines Erachtens nicht glücklich gewählten Bezeichnung des concreten Qualitätsbegriffs die des Merkmalsbegriffs setzen möchte. Alle Sprachen begannen, wie ja auch Koch zugiebt, mit der Wurzelschöpfung. Die Wurzel ist aber, wie schon Heyse treffend auseinandergesetzt (System der Sprachwissenschaft pp. 111. 184 flg.) zunächst nicht Ausdruck einer einzelnen Vorstellung, — sie ist noch kein Wort —, sondern Zeichen der noch in sich ungesondert und formal unbegrenzten Anschauung, sie ist ein ganzer Satz, sie ist „der Gedanke in der noch unentwickelten Form der Anschauung, der Satz in der Form des noch ungestalteten Wortes, der Satzkeim.“ Die nächste Stufe in der Entwickelung aller Sprachen bestand nun

darin, dass wie aus der Anschauung sich die Vorstellung entwickelte, so aus der den Satzkeim bildenden einzelnen Wurzel der Satz, der in Subject und Praedicat sich gliedernde Satz. Die primärste Form eines solchen sich schon entwickelnden Satzes dürfte aber in allen Sprachen darin bestanden haben, dass von einem durch eine pronominale Wurzel bezeichneten Gegenstand ein die Sinne des Redenden gerade besonders erregendes Merkmal durch eine sogenannte praedicative Wurzel praedicirt ward. War also die ursprünglichste Satzform z. B. ein ad! = essen! so ist die jetzt fortgeschrittenere ein ad — ta. Die praedicative Wurzel bezeichnete aber hier nicht nur eine Qualität, eine ruhende Beschaffenheit oder ruhendes Merkmal der Dinge, sondern ebensogut und noch viel mehr ein energisches, thätiges, lebendiges, die Sinne stärker treffendes Merkmal, sagen wir also allgemein einen Merkmalsbegriff. Aus Verschmelzung dieser beiden Elemente konnte nun sofort das Verb hervorgehen, aber ebensogut ist es denkbar — und das ist wohl im Semitischen factisch eingetreten — dass sich zunächst nominale Wörter zum Ausdruck der verschiedenen Arten des Merkmalsbegriffs, — hauptsächlich und in erster Linie sofern dieses mehr als thätig oder mehr als ruhend aufzufassen — herausgebildet, und sich sodann erst durch Verschmelzung eines solchen ein e n e r g i s c h e s Merkmal bezeichnenden nominalen Ausdrucks mit dem pronominalen das Subject bezeichnenden Element das Verbum entwickelt hat. Ich gebe also zu, dass das Verbum sich nur aus „einem concreten Qualitätsbegriff" oder besser einem Attributiv- oder Merkmalsbegriff herausgebildet haben kann. Aber daraus scheint mir doch nicht wieder zu folgen, dass es vor Bildung des Verbums gar kein Abstractum gegeben haben kann. Zunächst dürfte es nicht ohne Wichtigkeit sein, sich den grammatischen Unterschied zwischen einem Concretum und einem Abstractum klar zu machen, da in Bezug auf diesen Punkt mir auch bei Koch eine kleine Confusion zu herrschen scheint. Es ist vor allem daran festzuhalten, dass diese Unterscheidung nur für nomina substantiva gilt. Denn concrete Adjectiva, Participia, oder allgemein Merkmalsbegriffe giebt es ebensowenig wie abstracte, — man müsste denn schon unter beiden Bezeichnungen etwas ganz anderes verstehen, den Gegensatz von sinnlich und unsinnlich, der aber für das grammatische Gebiet unzulässig ist.[1]) Alle Substantiva entstehen nämlich dadurch, dass zu einem Merkmalsbegriff die Bestimmung der Substantialität hinzugefügt wird. Wenn nun die Substantivirung darin be-

1) Auch Koch scheint sich mir der Verwechselung dieser Begriffe so zu sagen als philosophischer und als grammatischer schuldig gemacht zu haben (p. 51). Nach dem Gesagten wie gleich Folgenden wird es aber klar sein, weshalb wir oben die Bezeichnung der Entstehung des Perf. resp. des Verbs aus einem c o n c r e t e n Nomen oder c o n c r e t e n Qualitätsbegriff ablehnen mussten.

steht dass ein Merkmalsbegriff, weil er als besonderes Characteristicum eines Dinges oder einer Person erscheint, zum Zeichen für diese selbst erhoben wird, so erhalten wir ein Substantivconcretum (wie etwa akva = equus = der Schnelle, das Pferd); besteht sie aber darin, dass der Merkmalsbegriff an und für sich als selbstständig existirend gedacht wird, so entsteht das Substant. abstract. (das Weisse). Ich glaube nun auch, dass die Bildung der Concreta der der Abstracta vorangegangen ist, aber ich kann nicht einsehen, warum diese Scheidung erst nach Bildung des Verbums soll erfolgt sein können. Es würde daraus folgen, dass Sprachen, welche kein Verbum herausgebildet, auch keine Abstracta besitzen könnten, was doch nicht der Fall ist. Allerdings scheint aber nach dieser Darlegung Koch wenigstens darin Recht zu haben, dass das nomen actionis später als das nomen agentis entstanden sein müsse. Indess muss ich auch das nur für Schein erklären. Ich halte es nämlich nicht für richtig, von vornherein das infinitivische Nomen oder nom. act. einem Abstractum vollständig gleichzustellen. So wenig das Particip ein Concretum ist, ist der Infinitiv von vorn herein ein Abstractum. Das Particip bezeichnet das Haften der Handlung (an einem Gegenstand), der Infinitiv das Ausgehen der Handlung (von einem Gegenstand), das Geschehen, den Vollzug derselben (von Seiten desselben). Zum Abstractum wird es erst, wenn der Begriff der Substantivität sich mit ihm verbindet, der doch nicht von selbst in ihm schon liegt. Und wenn auch zugegeben werden soll, dass das nomen actionis leicht aus einem Abstractum entstehen, und auf der anderen Seite leicht in ein Abstractum übergehen kann, so ist es doch a priori sehr wohl denkbar, dass sich vor Herausbildung der Substantiva wie Verba nomina agentis wie actionis gleichzeitig entwickelt haben, und man in der primitivsten Satzform ebensogut sagen konnte: „ich essen" als „ich essend". Koch sucht nun allerdings zu erweisen, dass sämmtliche der semitischen Grundsprache angehörigen Formen des nom. act. sich aus nom. agent. entwickelt haben. Aber auch dieser Beweis ist ihm meines Erachtens nicht gelungen. Als schon der semitischen Grundsprache angehörige Formen des nom. act. stellt er auf 1. die Formen فَعَل, فَعِل, فَعُل; 2. die Form فَعَّال; 3. die Formen mit Vorschlags-m (p. 34). Dass von diesen die Form فَعَّال aus فَعِل hervorgegangen ist, wird wohl Niemand bestreiten. Aber diese Form ist daher eine erst relativ späte und sodann haben wir den jedenfalls ganz analogen umgekehrten Vorgang in Fällen wie رَجُلٌ عَدْلٌ, oder الرَّجُلُ عَدْلٌ (vergl. p. 49 und m. o. a. Abhdlg. pp. 87, Anm. 7 und 92). Die Bildungen mit m aber können der doppelten Bedeutung dieses Pronomens gemäss, wie das schon Fleischer zur Genüge nach-

gewiesen (pp. 32. 48), neben einander die Bedeutungen des nomen agentis und actionis herausgebildet haben. Hier ist also der Ursprung des nomen actionis aus dem nomen agentis schon nicht mehr nachweisbar. Und wie steht es mit den Formen فَعْل etc.? Diese sind offenbar die ältesten Formen des nomen actionis. Der Nachweis ihres Ursprungs aus der Form فَعَل wäre also von besonderer Tragweite. Kochs Beweisführung ist nun kurz folgende: „Die Primitivnomina فَعَل sowie das daraus entstandene Verb waren nachweisbar in Ultima betont, also fa'ál, fa'íl, fa'úl etc. Die durch's Verb hindurchgebildeten Nomina dieser Formation zogen aber zur Differenzirung vom Verb den Ton auf Paenultima. So entstanden zunächst die Formen fá'al etc. Daraus entwickelten sich aber in einer Anzahl von Wörtern durch Verkürzung Formen wie fa'l, fi'l, fu'l. Solche lautlichen Uebergänge sind ja schon für das Altarabische bezeugt und stossen vielfach dialectisch auf etc. Zunächst hatten natürlich die Formen fa'l etc. dieselbe Bedeutung wie die Formen fá'al etc. Die lautlich differenzirten Schwesterformen erhielten bald aber differente Bedeutung, die Bedeutung des erst jetzt erfassten Abstractbegriffs" etc. (p. 38 flg.). Zunächst möchte ich fragen: Was sind denn das für durch's Verb hindurchgebildete Nomina der Form فَعَل etc. die im Gegensatz zum Verb den Accent vorzogen? Koch versteht darunter nach pp. 39. 40 offenbar die Substantiva dieser Form. Aber diese sind doch vielmehr nach dem, was wir schon oben bemerkten, von dem primitiven Nomen ausgegangen und sollten daher, wenn dieses, den Accent gleichfalls auf Ultima festgehalten haben. Man müsste also schon annehmen, dass sämmtliche Nomina dieser Form zur Differenzirung vom Verb die Vorziehung des Accents bewerkstelligten. Was beweist sodann die ursprüngliche Accentuation fa'ál etc.? Das geht — meint Koch — deutlich hervor aus aeth. katába, hebr. katáb, aram. ktáb. Aber für das Aethiopische lässt sich meines Erachtens die noch ursprünglichere Betonung kátaba erweisen. Das Aethiopische betont nämlich alle übrigen Verbalstämme mit Ausnahme des Grundstammes, seines Reflexivs- und des Steigerungsstammes ganz wie das Arabische, so 'áḳtala, ká'tala etc. Bei der grossen Uebereinstimmung der aethiopischen Betonung mit der arabischen überhaupt, dürften wir daher wohl auch für jene anders betonten Stämme die arabische als die ursprünglichere ansetzen. Dafür spricht auch entschieden das Aethiopische selbst in seinen Formen gábra, tagábra, die nur aus einem gábera, tagábera hervorgegangen sein können, vergl. die treffenden Analogien aus dem Arabischen fá'la aus فَعِلَ oder فَعُلَ (s. Wright:

A grammar of the arab. lang. I § 153 rem. b). Wenn Dillmann meint, das ursprünglich betonte e der Formen gabéra etc. habe seinen Ton an das vorausgehende a abgegeben und erst dann sei die Contraction eingetreten, so liegt für eine solche Tonabgabe des ursprünglich betonten charakteristischen Perf. e doch kein genügender Grund vor. Der Grund Dillmanns (das farblose e habe sich zwischen den beiden a nicht halten können) ist jedenfalls nicht stichhaltig, da ja im Arabischen diese Tonabgabe sowohl bei den noch nicht zu ĕ abgeblassten i und u, als auch bei a erfolgt wäre vergl. auch aeth. sabbéha. Auch betont das Amharische wie Tigriña hier noch ganz wie das Arabische. Es steht sich hier also die arab. und ursprüngliche aeth. Betonung kátab und die aram.-hebr. katáb gegenüber.[1] Wenn uns nun noch das Aram.-Hebr. in den Nominibus dieser Formation die entgegengesetzte Betonung ḳátab aufwiese, so hätten wir einigen Anhalt, die aram.-hebr. Betonung für die ursprüngliche zu halten. Da das aber nicht der Fall, und sich hier auf beiden Seiten in beiden Wortclassen dieselbe Betonung zeigt (Nom. Verb. arab.-aeth. kátab, hebr.-aram. katáb resp. ktáb), so ist es mir nicht recht verständlich, wie man der Betonung von in ihrem Vocalismus wie Formbau so degenerirten Sprachen wie das Aram.-Hebr. den Vorzug der Ursprünglichkeit einräumen kann vor der Betonung verwandter Dialecte, die notorisch in ihrem Vocalismus wie Formenbau einen so ursprünglichen Charakter bewahrt haben wie das Aethiopische und besonders das Arabische. Dazu kommt, dass sich meines Erachtens auch für das Aram.-Hebr. die arab.-aeth. Betonung als die ursprüngliche nachweisen lässt, worauf ich aber hier nicht näher eingehen kann. Ich nehme also für das Nomen wie Verb die ursprüngliche Betonung kátab an. Nun wäre es ja immerhin noch denkbar, dass sich erst aus den Nominalformen ḳátal, ḳátil etc. die

---

1) Ich konnte bei Abfassung dieser Anzeige leider noch nicht den Aufsatz von Trumpp: Ueber den Accent im Aethiopischen in Bd. XXVIII dies. Z. p. 515 flg. benutzen. Trumpp hat daselbst allerdings nachgewiesen, dass wenigstens jetzt und wahrscheinlich schon im Alt-Aethiop. sämmtliche Stämme in der 3. Pers. sing. Perf. auf Paenultima betont sind. Trotzdem glaube ich gerade nach Trumpp's Ausführungen meine Behauptung von der Ursprünglichkeit der arab. und der ursprünglichen Identität der aethiop. mit der arab. Betonung aufrecht erhalten zu können. Denn einmal kann nach Trumpp eine Form katal, um die es sich hier doch eigentlich zunächst handelt (noch nicht um ein katala), auch nach aethiop. Tongesetzen allüberall nur auf Paenultima betont gewesen sein. Und sodann, wenn der Status constr. einer Form wie sā'dek oder mavā'el betont ist sā'deka, mavā'ela, dagegen einer Form hágar, nicht hágara sondern mit Rückgang des Tons hagára, „weil die Stimme nicht so hoch gehoben wird, um mit Schärfe nach der (eigentlichen) Accentsilbe noch 2 mit a gesprochene Silben anstönen zu lassen", sollten wir da nicht ein Recht haben anzunehmen, dass aus ganz denselben Gründen im aethiop. Verbum aus ursprünglichem nágara (der Weiterbildung von nágar) nagára ward, während ein gábera (jetzt gabra) die ursprüngliche Betonung behielt?

Formen katl, kitl etc. entwickelt hätten. Aber ohne irgend welchen Beweisgrund a posteriori schwebt diese Annahme vollständig in der Luft. Und der einzige Beweis, den man hier anführen könnte, der spätere nachweisbare Uebergang der einen Form in die andere — der sich ja auch selbst in Verbalformen findet قَتِلَ — قَتْلَ (s. oben) — hat durchaus keine Stringenz, da ja Koch selbst zugeben muss, dass der umgekehrte Vorgang, der Uebergang wenigstens der Form قَتِل in die Form قَتَل ebensogut sich belegen lässt. Ausser den von Koch schon hiefür angeführten Beispielen weise ich auf arab. Plur. wie فَعَلات von der Form فَعْلة, (cf. auch فُعُلات resp. فُعَلات, oder فِعِلات resp. فِعَلات von der Form فُعْلة resp. فِعْلة siehe Fleischer BB. der K. S. G. der WW. 1870 p. 285 flg.) und die hebr. Plur. מְלָכִים, aus מַלְכִים etc. Man könnte also aus diesen späteren Uebergängen mit demselben Rechte den Ursprung der Form قَتَل aus قَتْل[1]) als das Umgekehrte erschliessen. Dazu kommt noch, dass wenn sich auch katl aus katal, so doch kaum die jedenfalls, soweit wir beurtheilen können, mit katl zugleich entstandenen kitl und kutl aus katil, katul erklären lassen. Koch verweist uns allerdings zur Erklärung dafür auf schon im Altarabischen belegbare Uebergänge wie: قَتْل, قِتِل, قَتِل, oder قُتْل, قُتُل, قَتُل (cf. auch im Verb. نَعْم, نِعِم, نَعِم etc. siehe Wright l. c. §. 183 rem. b.) Indess ich glaube, man muss sich doch hüten, Prozesse der späteren Sprache so ohne Weiteres auf die erste Periode der Sprachbildung zu übertragen, und ich halte es für sehr precär, eine solche Reihe von Angleichungen und Schwächungen, wie wir sie hier statuiren müssten, für die semitische Ursprache und zwar die älteste Periode derselben anzunehmen. Dazu kommt, dass nach den arab. Grammatikern sowohl im altarab. Verbum wie Nomen der Uebergang der Form katil in die Form kitl der Regel nach nur bei mittlerem gutturalen Radical statt hat, worin das Arabische genau zum Aethiopischen stimmt. Vergl. Mufaṣṣal p. 123, Z. 7, auch Formen wie شِهِيد statt شَهِيد. Demnach ist der Ursprung der Formen katl, kitl, kutl aus den Formen katal, katil, katul

1) قِتْل und قُتْل wären dann aber als Schwächungen oder Verfärbungen von قَتْل anzusehen.

nicht erwiesen und nicht zu erweisen. Wir müssen vielmehr annehmen, dass beide Classen von Formen sich unabhängig von einander aus der Wurzel entwickelt, und von Anfang an neben einander in der Sprache bestanden. Es ist hier nun nicht der Ort, die Entwickelung dieser verschiedenen Formen aus der Wurzel darzulegen. Nur möchte ich noch bemerken, dass es auch bei dieser Annahme denkbar, und mir sehr wahrscheinlich ist, dass die lautliche Differenz dieser beiden Classen von Formen auf rein mechanischem Wege entstanden — natürlich nicht, indem die eine sich aus der anderen entwickelt, sondern indem z. B. die Formen ḳatal und ḳatl sich aus derselben Grundlage ḳat + la (ḳatla) herausgebildet, — und dass sie daher ursprünglich dieselbe Bedeutung besessen haben, also zunächst beide Ausdruck eines nom. agent. gewesen sein können. Indess müssten doch irgendwelche Beweise für diese letztere Behauptung beigebracht werden, falls sie auch nur auf Beachtung Anspruch machen will. Man könnte sich nun mit Koch dafür auf die Thatsache berufen, dass die Formen فِعْل wie فُعْل sich „noch" öfter in „concreter" (??) Urbedeutung finden (cf. pp. 42. 49. 50). Allein aus der vollständigen Unwandelbarkeit dieser Formen in diesem Sinne geht mit voller Evidenz hervor, dass dieselben auch hier ursprünglich nur die Bedeutung eines nom. act. resp. daraus entstandenen Abstractums gehabt haben können. Denn ein رِجَالٌ عَدْلٌ erklärt sich nur, wenn es ursprünglich so viel gewesen wie Männer, Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit waren, sie darstellten (vergl. m. o. a. Abhdlg. p. 87 Anm. 7 und p. 92). Wenn nun aber die nachweisbar ursprünglichste Bedeutung der Formen قَتْل etc. überall die eines nom. act. ist, und nach dem Obigen keineswegs a priori die Priorität des Begriffs eines nom. agentis vor dem eines nom. act. behauptet werden kann, so entbehrt die in Rede stehende Behauptung jeder soliden Grundlage, und wir können nur annehmen, dass sich im Semitischen die Begriffe des nom. act. und agentis zu gleicher Zeit entwickelt haben. Haben also die Formen قَتْل und قَتَل etc. überhaupt ursprünglich dieselbe Bedeutung gehabt, so werden sie die Bedeutung eines noch ganz indifferenten Nominalthemas dargestellt haben müssen. Zunächst scheint dann der Sprache der in Rede stehende nominale Unterschied aufgegangen und die bisher lautlich differenten, der Bedeutung nach aber noch indifferenten Formen zur Unterscheidung der neuentstandenen differenten nominalen Bedeutungen verwandt worden zu sein, d. h. also die Formen قَتْل etc. erhielten die Bedeutung eines nom. act. im Gegensatze zu قَتَل etc. als dem nom.

agent. Von den letzteren ging dann erst die Verbalbildung aus. — Ich glaube demnach meine Behauptung ausreichend begründet zu haben, dass Koch weder a priori noch a posteriori den genügenden Nachweis für die nachverbale Entstehung des nomen actionis und seinen Ursprung aus dem nomen agentis geführt hat. Trotz meiner Einwendungen aber gegen die Hauptresultate Kochs soll gern die wissenschaftliche Tüchtigkeit seiner Abhandlung und der wissenschaftliche Werth mancher Einzelausführungen anerkannt werden.

Rostock.

Fr. Philippi.

Kâtjâjana oder Patañgali im Mahâbhâshja.

Von

O. Böhtlingk.

Es hat schon Weber in seinem ausführlichen und höchst belehrenden Artikel über das Mahâbhâshja im 13. Bande der Indischen Studien darauf aufmerksam gemacht, dass es nicht leicht sei, überall mit Sicherheit festzustellen, was in diesem umfangreichen Werke Kâtjâjana und was Patañgali sage. Auf S. 309 kommt er auf Pâṇini 3, 2, 123 zu sprechen, welches Sûtra insofern von grossem Interesse zu sein schien, als im Mahâbhâshja bei dieser Gelegenheit Pushjamitra in einer Weise erwähnt wird, dass man daraus auf die Gleichzeitigkeit dieses Fürsten und Patañgali's zu schliessen sich für berechtigt gehalten hatte. Diese Hypothese hätte nur in dem Falle Einiges für sich, wenn die bezüglichen Worte in Wirklichkeit von Patañgali gesprochen würden. Dass dieses aber aller Wahrscheinlichkeit nach nicht der Fall ist, wird sich wohl aus einer unbefangenen Betrachtung der hierher gehörigen Stelle des Mahâbhâshja ergeben. Wir lassen dieselbe mit einer Uebersetzung versehen hier folgen:

वर्तमाने लट् । (Pâṇini 3, 2, 123) Das Präsens wird gesetzt, wenn Etwas im Augenblick vor sich geht.

1. प्रवृत्तस्याविरामे शिष्या भवन्त्यवर्तमानत्वात् । Das Präsens ist vorzuschreiben, wenn etwas vor sich Gegangenes nicht aufgehört hat, weil in diesem Falle die Sache im Augenblick nicht vor sich geht.

2. प्रवृत्तस्याविरामे शासितव्या भवन्ती । इहाधीमहे । इह वसामः । इह पुष्यमित्रं याजयाम इति । किं पुनः कारणं न सिध्यति । अवर्तमानत्वात् । Das

Präsens ist vorzuschreiben, wenn etwas vor sich Gegangenes nicht aufgehört hat. Beispiele: hier studiren wir, hier wohnen wir, hier opfern wir für Pushjamitra. Woher ergiebt sich aber hier nicht das Präsens? Weil im Augenblick die Sache nicht vor sich geht.

3. नित्यप्रवृत्ते च कालाविभागात् । Und dann, wenn Etwas stets vor sich geht, da hier keine Zeiten unterschieden werden.

4. नित्यप्रवृत्ते च शासितव्या भवन्ती । तिष्ठन्ति पर्वताः । स्रवन्ति नद्य इति । किं पुनः कारणं न सिध्यति । कालाविभागात् । इह भूतभविष्यत्प्रतिद्वंद्वो वर्तमानः कालः । न चात्र भूतभविष्यन्तौ कालौ स्तः । Und dann ist das Präsens vorzuschreiben, wenn Etwas stets vor sich geht. Beispiele: die Berge stehen, die Flüsse fliessen. Woher ergiebt sich aber hier nicht das Präsens? Weil die Zeiten nicht unterschieden werden? In diesem Lehrbuch erscheinen Vergangenheit und Zukunft als Widersacher (Gegensätze) der gegenwärtigen Zeit, hier aber sind sie es nicht.

5. न्याय्या त्वारम्भानपवर्गात् । (Das Präsens) ist aber angemessen wegen des nicht zum Abschluss Gekommenseins von etwas Begonnenem.

6. न्याय्या त्वेषा वर्तमानकालता । कुतः । आरम्भानपवर्गात् आरम्भो ऽत्र नापवृक्तः । एष एव नाम न्याय्यो वर्तमानकालो यत्रारम्भो ऽनपवृक्तः । Jene Gegenwärtigkeit (in 1) ist aber angemessen. Woher? Wegen des nicht zum Abschluss Gekommenseins von etwas Begonnenem. Etwas Begonnenes ist hier nicht zum Abschluss gekommen. Nur diejenige gegenwärtige Zeit wird ja die angemessene sein, bei der etwas Begonnenes nicht zum Abschluss gekommen ist.

7. अस्ति च मुक्तसंशये विरामः । Es findet aber auch ein Aufhören statt, wo kein Zweifel obwaltet.

8. यं खल्वपि भवान्मुक्तसंशयं वर्तमानकालं न्याय्यं मन्यते भुङ्क्ते देवदत्त इति तेनैतत्तुल्यम् । सो ऽपि ह्यवश्यं भुञ्जानो हसति वा जल्पति वा पानीयं वा

पिबति । यद्यत्र युक्ता वर्तमानकालता दृश्यते । इहापि युक्ता दृश्यताम् । Mit der gegenwärtigen Zeit, welche auch du, geehrter Herr, allerdings für über alle Zweifel erhaben und für angemessen erachtest, wie in dem Beispiele: „Devadatta speist“, verhält es sich gerade so: denn auch dieser wird während des Speisens entweder nothwendig lachen, oder schwatzen, oder Wasser trinken. Wenn die Gegenwart hier für richtig gehalten wird, so muss sie auch in unserem Falle für richtig gehalten werden.

9. सन्ति च कालविभागाः । Aber es besteht auch eine Unterscheidung der Zeiten.

10. सन्ति च खल्वपि कालविभागाः । तिष्ठन्ति पर्वताः स्थास्यन्ति पर्वतास्तस्थुः पर्वता इति । Aber es besteht auch allerdings eine Unterscheidung der Zeiten: so sagt man: die Berge stehen, die Berge werden stehen, die Berge haben gestanden.

11. किं शक्यन्त एते शब्दाः प्रयोक्तुमित्यतः सन्ति कालविभागाः । Ergiebt sich aus dem Umstande, dass dieses gesagt werden kann, eine Unterscheidung der Zeiten?

12. नावश्यं प्रयोगादेव । इह हि भूतभविष्यद्वर्तमानानां राज्ञां याः क्रियास्तास्तिष्ठतेरधिकरणम् । इह तावत्तिष्ठन्ति पर्वता इति संप्रति ये राजानस्तेषां याः क्रियास्तासु वर्तमानासु । स्थास्यन्ति पर्वता इति इत *) उत्तरं ये राजानो भविष्यन्ति तेषां याः क्रियास्तासु भविष्यन्तीषु । तस्थुः पर्वता इति इह हि ये राजानो बभूवुस्तेषां याः क्रियास्तास्वतिक्रान्तासु । Aus dem blossen Umstande, dass dieses gesagt werden kann, noch nicht nothwendig. Im gewöhnlichen Leben sind ja die Handlungen der gewesenen, zukünftigen und gegenwärtigen Fürsten die bestimmenden Zeitpunkte für das Stehen (der Berge). Wenn man im gewöhnlichen Leben zunächst

*) तइ gedruckt.

sagt: „die Berge stehen“, so heisst dieses soviel wie „während die Handlungen derjenigen Fürsten, die im Augenblicke da sind, vor sich gehen.“ Wenn man sagt: „die Berge werden stehen“, so heisst dieses so viel wie „zu der Zeit, wenn die Handlungen derjenigen Fürsten, die künftig sein werden, vor sich gehen werden.“ Wenn man sagt: „die Berge haben gestanden“, so heisst dieses so viel als „zu der Zeit, als die Handlungen derjenigen Fürsten, die hier gewesen sind, vor sich gegangen sind.“

13. **अपर आह । नास्ति वर्तमानः काल इति ।**
Ein Anderer sagt, es gebe keine gegenwärtige Zeit.

अपि चात्र श्लोकानुदाहरन्ति । Auch führt man in Bezug darauf folgende Çloka an:

न वर्तते चक्रमिषुर्न पात्यते
न स्यन्दन्ते सरितः सागराय ।
कूटस्थो ऽयं लोको न विचेष्टितास्ति
यो ह्येवं पश्यति सो ऽप्यनन्धः ॥
मीमांसको मन्यमानो युवा मेधाविसंमतः ।
काकं स्मेहानुपृच्छति किं ते पतितलक्षणम् *) ॥
अनागते न पतसि अतिक्रान्ते च काक न **) ।
यदि संप्रति पतसि सर्वो लोकः पतत्ययम् ॥

Ein Rad dreht sich nicht, ein Pfeil fliegt nicht, Flüsse ergiessen sich nicht in's Meer, diese Welt ist ewig unveränderlich und bewegt sich nicht. Auch Derjenige, welcher die Sache so ansieht, ist nicht blind.

Ein bei weisen Männern in hoher Achtung stehender ***) Jüngling, der für einen Kenner der Mîmâṁsâ galt, richtete einst an eine Krähe die Frage: was sind die Zeichen deines Fluges?

Du fliegst ja nicht in der Zukunft und auch nicht in der Ver-

---

*) **पततिलक्षणम्** v. l.

) **काकता v. l.

***) Kaij. ist wegen P. 2, 2, 12 gegen unsere Auffassung und erklärt das Compositum durch „weise und hochgeachtet“.

gangenheit, o Krähe! Wenn du in diesem Augenblick fliegst, dann fliegt die ganze Welt.

हिमवानपि गच्छति । (Man könnte auch sagen:) der Himavant bewegt sich von der Stelle.

अनागतमतिक्रान्तं*) वर्तमानमिति त्रयम् ।
सर्वत्र च गतिर्नास्ति गच्छतीति किमुच्यते ॥
क्रियाप्रवृत्तौ यो हेतुस्तदर्थं यद्विचेष्टितम् ।
तत्समीक्ष्य प्रयुञ्जीत गच्छतीत्यविचारयन् ॥

Es giebt drei Zeiten: Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart. Da zu keiner dieser Zeiten eine Bewegung von der Stelle stattfindet, wie kann man von Etwas sagen, dass es sich von der Stelle bewege?

Wenn man die Veranlassung zum Vorsichgehen einer Handlung und die darauf gerichtete Bewegung in's Auge fasst, kann man ohne Bedenken den Ausdruck „es bewegt sich“ anwenden.

अपर आह । अस्ति वर्तमानः काल इति । आदित्यगतिवन्नोपलभ्यत इति । Ein Anderer sagt, dass es eine gegenwärtige Zeit gebe, dass sie aber wie die Bewegung der Sonne nicht wahrgenommen werde.

अपि चात्र श्लोकमुदाहरन्ति । Auch führt man in Bezug darauf einen Çloka an:

बिसस्य वाला इव दह्यमाना
न लक्ष्यते विकृतिः संनिपाते ।
अस्तीति तां वेदयन्ते त्रिभावाः
सूक्ष्मो हि भावोऽनुमितेन गम्यते ॥

Der Wandel beim Zusammenstoss wird nicht wahrgenommen, ebenso wenig wie das Verbrennen der Härchen eines Lotusstengels. Dass dieser Wandel besteht, nehmen die Anhänger von drei Zuständen an, indem dieser feine (der Sinneswahrnehmung sich entziehende) Zustand sich aus einer Schlussfolgerung ergiebt.

---

*) प्रतिक्रान्तं v. l.

इति वर्तमाने लट् । So verhält es sich mit dem Präsens bei dem, was im Augenblick vor sich geht.

---

1. 3. 5. 7 und 9 sind kurz gefasste Aussprüche, welche durch die Glossen 2. 4. 6. 8 und 10 umschrieben oder weiter ausgeführt werden.

1 und 3 sind augenscheinlich gegen Pâṇini's Sûtra gerichtet und sollten nach der Meinung des Autors an dessen Stelle treten.

5 ist eine spitzfindige Correctur von 1, wobei Pâṇini nicht weiter in Schutz genommen wird.

7 ist ein Einwand gegen 1. In der Glosse wird der Verfasser von 1 angeredet.

9 ist eine Zurückweisung des unter 3 angeführten Grundes.

11 ist ein gegen 10 in Frageform erhobener Zweifel.

12 beantwortet diese Frage.

13 bis zum Schluss werden die Ansichten anderer Grammatiker oder Philosophen über die drei Zeiten erwähnt und bei dieser Gelegenheit verschiedene Aussprüche derselben in gebundener Rede citirt.

Die Ueberlieferung besagt, dass Kâtjâjana ein Gegner Pâṇini's sei und jede Gelegenheit ergreife, diesem seine Ungenauigkeit vorzuhalten, dass Patañgali dagegen sich bemühe den Gegner zurückzuweisen und den Meister zu rechtfertigen. Erkennen wir dieses Verhältniss zwischen den drei kanonischen Grammatikern an (und was könnten wir dagegen einzuwenden haben?) so müssen wir 1 und 3 Kâtjâjana, 5. 7 und 9 aber Patañgali zuschreiben. Die Glossen 6. 8 und 10 rühren selbstverständlich von dem zuletzt genannten Grammatiker her. Wollte man aber annehmen, dass auch die Glossen 2 und 4 Patañgali's Worte seien, so würde man diesen zum Sachwalter Kâtjâjana's erheben. Weit natürlicher ist es, diese Ausführungen auf Kâtjâjana selbst zurückzuführen oder allenfalls auf einen befreundeten Commentator desselben, der dem Patañgali gleichwie Kâtjâjana vorgelegen hätte. Giebt man aber dieses zu, so kann aus dem Beispiel इह पुष्यमित्रं याजयामः keinesfalls ein Schluss auf die Gleichzeitigkeit Pushjamitra's und Patañgali's gezogen werden, es wäre denn, dass dieser sich als Zeitgenosse Kâtjâjana's entpuppte. Folgendes Zwiegespräch in der Einleitung

zum Mahâbhâshja *) könnte für die Wahrscheinlichkeit einer solchen Annahme geltend gemacht werden.

A. अस्त्यप्रयुक्तः । सन्ति वै शब्दा अप्रयुक्ताः । तद्यथा । ऊष तेर चक्र पेचेति । Es giebt auch unangewandte. Es giebt auch unangewandte Wörter, wie z. B. *ûsha* u. s. w.

B. किमतो यत्सन्त्यप्रयुक्ताः । प्रयोगाद्धि भवाञ्छब्दानां साधुत्वमध्यवस्यति । य इदानीमप्रयुक्ता नामी साधवः स्युः । इदं तावद्विप्रतिषिद्धं यदुच्यते सन्ति वै शब्दा अप्रयुक्ता इति । यदि सन्ति नाप्रयुक्ताः । अथाप्रयुक्ता न सन्ति । सन्ति चाप्रयुक्ताश्चेति विप्रतिषिद्धम् । प्रयुञ्जान एव खलु भवानाह । सन्ति शब्दा अप्रयुक्ता इति । कश्चेदानीमन्यो भवज्जातीयकः पुरुषः शब्दानां प्रयोगे साधुः स्यात् ।

Was folgt daraus, dass es unangewandte giebt? Durch die Anwendung erkennst du ja, geehrter Herr, die Richtigkeit dieser Wörter an. Man könnte etwa sagen, dass diejenigen Wörter, die heutigen Tages unangewandt sind, nicht richtig seien. Zunächst ist es ein Widerspruch, wenn gesagt wird, dass es unangewandte gebe. Wenn es deren giebt, so sind sie nicht unangewandt; sind sie dagegen unangewandt, so giebt es deren nicht. Zu sagen, dass es deren gebe und dass sie zugleich unangewandt seien, ist ein Widerspruch. Indem du sie anwendest, sagst du, dass es unangewandte gebe! Und welcher andere Mann wäre wohl in diesem Augenblick so geschickt wie du, geehrter Herr, in der Anwendung von Wörtern?

A. नैतद्विप्रतिषिद्धम् । सन्तीति तावद्ब्रूमः । यदेताञ्छास्त्रविदः शास्त्रेणानुविदधते । अप्रयुक्ता इति ब्रूमः । यल्लोकेऽप्रयुक्ता इति । यदप्युच्यते कश्चेदानीमन्यो भवज्जातीयकः पुरुषः शब्दानां प्रयोगे साधुः

*) In der lith. Ausg. 15, b; bei Ball. 58 *fg.*

स्यादिति । न ब्रूमो ऽस्माभिरप्रयुक्ता इति । किं*) तर्हि । लोके ऽप्रयुक्ता इति ॥

Es findet hier kein Widerspruch Statt. Zunächst sagen wir: „es giebt deren", weil der Lehre Kundige in Uebereinstimmung mit der Lehre sie vorschreiben. Darauf sagen wir „unangewandte", weil sie von der Mitwelt unangewandt sind. Und auf die Aeusserung: „Und welcher andere Mann wäre wohl in diesem Augenblick so geschickt wie du, geehrter Herr, in der Anwendung von Wörtern?" antworten wir: „wir sagen nicht, dass sie von uns, sondern dass sie von der Mitwelt unangewandt seien."

B. ननु च भवानप्यभ्यन्तरो लोके ।

Bist du doch auch in der Mitwelt enthalten.

A. अभ्यन्तरो ऽहं लोके न त्वहं लोकः ।

Wohl bin ich in der Mitwelt enthalten, bilde aber nicht die Mitwelt.

Ich nehme keinen Anstand A. für Kâtjâjana, B. für Patańgali zu halten und anzunehmen, dass ein Dritter, ein Ohrenzeuge des gelehrten Streites zwischen diesen beiden grossen Grammatikern, die wir uns demnach als Zeitgenossen zu denken hätten, uns das Zwiegespräch überliefert hätte. Wollten wir Patańgali für den Berichterstatter halten, dann müssten wir ihm eine Selbstverleugnung zumuthen, die uns geradezu in Staunen versetzen würde.

Auch möchte ich zum Schluss noch darauf aufmerksam machen, dass sowohl Kâtjâjana als auch Patańgali in der Folge nicht das Vârttika selbst, sondern die Paraphrase desselben citiren.

---

*) कथम् v. l.

Aus Dschâmî's Liebesliedern.

Von

Friedrich Rückert.

(Fortsetzung von Bd. XXVI, S. 464.)

دوش چشمِ من بخواب و بختِ من بیدار بود
شب همه شب مونسِ جانم خیالِ یار بود
دیدمش در خواب چون بیدار شد بخت الذکی
این قدر زین بخت خواب آلوده هم بسیار بود
لعلِ او در خنده هربارى كه شكّربار گشت
در برابر چشمِ من از گریه گوهربار بود
لذّتِ شیرینىِ گفتارِ او در دل بماند
اللّه اللّه آن چه لبهاى شكّرگفتار بود
وه كه رفت از خاطرم در خواب با من هرچه گفت
گرچه كارِ من همه شب تا سحر تكرار بود

Gestern war mein Aug' entschlafen, und mein Glück war aufgewacht;
Meines Freundes Traumbild war mein Herzgespiel die ganze Nacht.
Ihn im Schlaf zu sehn, das brachte doch das einmal wache Glück;
Viel von diesem schläferigen Glück ist's, dass es das gebracht.
Jedem Zuckerlächeln, das von seines Munds Rubine floss,
Weinte gegenüber Edelsteine meines Auges Schacht
Nur die Süssigkeit der Worte, die er sprach, behielt mein Herz,
(Gott, o Gott, wie hat er seine Zuckerwörtchen süss gemacht!)
Ach, die Worte selbst vergass ich, die er sprach, wiewol mein Geist
Sie zu wiederholen nachtlang bis zum Morgen war bedacht.

روز بر چشمم شب تیره است بی رخسار او
ای خوش آن روزی که چشم من بر آن رخسار بود
خواب خوش بادت حلال ای دیده چون جامی بخواب
دید امشب آنچه عمری بهر آن بیدار بود

هر شب از زلف تو حال من پریشانتر بود
هر دم از لعل تو چشمم گوهر افشانتر بود
گرچه نتواند ز جا جنبید سرو جویبار
بر قدت از شاخ نی بر آب لرزانتر بود
گفتیم یک بوسه خواهی یا دو دشنام از لبم
هرچه کمتر جان من دانی که آسانتر بود
چاره حیرانی خود زیر بار عشق تو
هر کرا پرسم ز من صد بار حیرانتر بود
مهرت اندر جان وجان در دل دل اندر بر نهان
کردم و زین نیز میخواهم که پنهانتر بود

Nacht ist mir der Tag im Auge ohne seiner Wange Licht;
O des süssen Tags, da nächtlich seine Wange mir gelacht!
Süsser Schlaf sei, o mein Auge, dir vergönnt, da heut im Schlaf
Dschami das gesehn, wonach er all sein Lebenlang gewacht!

Nächtlich ist der Zustand meines Herzens wirrer als dein Haar [1]),
Stündlich streut mein Auge mehr noch als dein Mund Juwelen klar.
Zwar vom Bache weggehn kann nicht die Zipresse, doch sie steht
Zitternder als Schilf am Bache, wo dein Wuchs sich stellet dar.
Willst du einen Kuss, so sprachst du, oder böser Worte zwei? —
„Liebes Herz, du weisst, dass immer minderes das bessre war."
Wen um die Rathlosigkeit der Liebe, die von dir mich traf,
Ich um Rath befrag', ich find' ihn hundertmal rathloser gar.
Deine Liebe in der Seele, Seel' im Herzen, Herz im Leib
Berg' ich, und noch besser zu verbergen wünscht' ich sie fürwahr.

---

1) Zugleich: mein Zustand wird all wirrer durch — u. s. w.

زآتش دل پیرهن بر من بسوزد خرقه هم
گرنه هر یک در برم از آب مژگان تر بود
بلبل خوش خوان چو وصف گل سراید در چمن
گفتهٔ جامی که خواند هر که خوشخوانتر بود

مرغ چمن گرفت سر خود فغان کنان
کش طاقت شنیدن افغان من نبود

بچنگ غم دلم از ناله تنگ می آید
که تار زلف تو دیرم بچنگ می آید¹)

نمیدانم چه شد زان ترکش آن ترک عاشق کش
بجانم تیر زهر آلوده پیکان دیر می آید²)

سموم هجر عالم سوز وابر لطف او بی نم
دریغا کشت ما شد خشک و باران دیر می آید

An der Glut des Herzens wäre mir verbrannt so Hemd' als Kleid,
Wenn nicht meines Auges Wasser heilte feucht das arme Paar.
Da die Nachtigall im Garten klar den Preis der Rose singt;
Wer soll Dschami's Lieder singen? wer noch einmal singt so klar.

Die Nachtigall hub, um sich selbst zu retten, an zu schlagen,
Da sie nicht auszuhalten mehr vermochte meine Klagen.

Aus dem Saitenspiel des Herzens lockt der Kummer dumpfe Klänge,
Seit ihm zur Besaitung fehlen deine seidnen Lockenstränge.

Was ist geworden aus dem Köcher des Türken, der die Herzen bricht?
Ein Pfeil mit giftgetränkter Spitze ward meiner Seele lange nicht!

Der Trennung Glutwind sengt die Au, der Liebe Wolk' ist ohne Thau,
Es welkt des Herzens Ackerbau, und Regen säumt zu lange.

---

1) دیر spät, seit langer Zeit, und: seit langem nicht; das letzte hier und im nächstfolgenden; eigentlich: zu spät, zu lange nicht (kommen).

2) زهر آلوده پیکان; von Gift benetzte Spitze habend, ein völlig sanskrit-mässiges Compositum.

چو صبح وصل او خواهد دمیدن عاقبت جامی
مخور غم گر شب هجران بپایان دیر می آید

در آن کو میروم هر لحظه شاید یار پیش آید
زهی دولت ز هر صد بار گر یکبار پیش آید

نیاید هرگزم پیش آن بلای جان نبودست آن
که میگویند عاشق را بلا بسیار پیش آید

چنان بیخود شوم هر گه نهم پا بر سر کویش
که از در باز نشناسم اگر دیوار پیش آید

سرو قدش فلک نپسندید در برم
ورنی زباغ عمر تمامم پسند بود

بارنده شد چو ابر ازان گشت چشم من
کایام وصل یار چو برق جهنده بود

Weil der Erhörung Morgen lacht am Ende doch der Kummernacht,
Wenn auch die Nacht es lange macht, o Dschami, sei nicht bange!

Hin geh' ich jeden Augenblick, und sehe, kommt er jetzt einmal?
Für hundertmale, welch ein Glück, wenn er nun kommt zuletzt einmal!

Er, mein Herzleid, kommt mir nimmer; Sprichwort, o wie lügest du,
Dass man sagt: wer Herzlieb' hat, hat stets sein Herzleid auch dazu!

So verlier' ich meinen Kopf, wo ich zu dir thu' einen Schritt,
Dass mir's vorkommt wie die Thür, wo mir die Wand entgegen tritt.

O Zipressenzweig! der Himmel hat dich meiner Brust versagt;
Sonst, vom Lebensgarten hättest du allein mir zugesagt.

Darum wie die Wolke löste sich mein Aug' in Thränen nur,
Weil die Liebeshuld des Freundes wie ein Blitz vorüber fuhr.

جامی بناخوشی غمت عمر بگذراند
خوش داشت خویش را دو سه روزی که زنده بود

چون تو از اندوه ما شادی مخور غم زانکه ما
از تو دائم با دل اندوهگین خواهیم بود

دی که بود آن کافر سرکش که ترکش بسته بود
تیر مژگان در کمان ابروان پیوسته بود
یکدل اندر بر نه بینم مردم نظاره را
کش نه آن ابروکمان از تیر مژگان خسته بود
خرمن تقوی و صبر اهل دل سالم نجست
زاتشی کز نعل سم باد پایش جسته بود
رشتها بود از رگ جانها مهیا هر طرف
توسنش را چون عنان از سرکشی بگسسته بود
او گذشت از ما و ما ماندیم حیران چون کنیم
مرکب او تند و ما را بارگی آهسته بود

Dschami trug, solang er lebte, deiner Liebe Leid im Sinn;
Seines Lebens zwei drei Tage bracht' er leidlich lieblich hin.

Der du unsres Wehs dich freuest, ohne Sorge darfst du sein,
Denn von dir im Herzen werden wir stets haben Weh und Pein.

Wer war der trotz'ge Reiter, der jüngst den Köcher schnürte,
Doch unterm Brauenbogen die Blick' als Pfeile führte!
Kein einz'ges Herz im Busen von allen, die ihn schauten,
Das nicht vom Brauenbogner ein Strai zum Tode rührte.
Kein frommer Herzensspeicher, der da entging der Flamme,
Wo seines Renners Hufschlag im Kiesel Funken schürte.
Des Lebens Faden boten zur Schnur an die Verliebten,
Wo seines Hengstes Zügel der Ungestüm entschnürte.
Er flog vorbei, ich staunte ihm nach; was sollt' ich machen,
Da heftig ging sein Rösslein, mein Thier sich langsam rührte!

جان از آن لبها حکایت میکند
طوطی از شکّر روایت میکند
هر که میگوید حدیث سلسبیل
زان لب نوشین کفایت میکند[1]
از رقیبان میکند پهلو تهی
جانب ما را رعایت میکند
چشم شوخش میکشد تیغ جفا
لعل جانبخشش حمایت میکند
قتل جامی را چه حاجت زخم تیغ
غمزهٔ اورا کفایت میکند[1]

ای نامه بر بمجلس او نام من مبر
کز گفت وگوی نام منش تنگی میکند
شرح کمال شوق همین بس که چشم من
عنوان این صحیفه بخون رنگی میکند

Von jener Lippe redet die Seel' in nächt'ger Stunde,
Der Papagei bewahret vom Zucker eine Kunde,
Wer von des Paradieses gewürztem Quell' erzählet,
Beglaubigt die Erzählung mit jenem würz'gen Munde.
Er hat sich von der Seite geschafft die falschen Hüter,
Und sich an unsre Seite gestellt mit treuem Bunde.
Sein Schelmenauge zücket das Schwert der Seelenkränkung,
Doch sein Rubin, der Spender des Lebens, schirmt die Wunde.
Wozu bedarfs, um Dschami zu tödten, eines Schwertschlags?
Ein Augenwink genüget dazu ihm jene Stunde.

Der Liebesbrief mit farbiger Aufschrift.

Bothe, bringst du diesen Brief ihm, bring' nicht meinen Namen vor!
Vom Gered der Leute ward mein Name lästig seinem Ohr.
Das genügt zum Commentare der vollkommnen Liebesglut,
Dass mein Auge dieses Blattes Aufschrift farbig macht mit Blut.

---

1) Ich weiss nicht, ob das erste کفایت das heissen kann, was die Uebersetzung ausdrückt, oder ob کنایت zu verbessern ist, im gewöhnlichen Sinne: Erzählet uns ein Gleichniss von jenem würz'gen Munde.

عاشق فشانده جان بره کعبهٔ مراد
زاهد نشسته پرسش فرسنگ میکند

جامی کند بسختی دلی یار را عتاب
جام تنک مجادله با سنگ میکند[1]

شکل محرابی نعل سم رخش تو براه
هیچ دلداده نه بیند که سجودی نکند

دل بچنگ غمت آهنگ سرودی نکند
که روان بر رخم از ره مژه رودی نکند[2]

من ندارم طاقت دیدار واو تاب نظر
پیش رویش پرده‌ئی بهر خدا حائل کنید[3]

Der Liebende gab auf den Geist, der Kaaba zuzueilen;
Der Fromme sitzt indessen und fragt nach der Zahl der Meilen.

Ueber Herzenshärte setzt Dschami den Freund zur Rede;
Dünnes Glas mit hartem Stein lässt sich ein in Fehde.

Nirgend deines Rosses Huftritt sieht in Altarform geprägt
Ein Verliebter, der darauf nicht seine Stirn anbetend legt.

Das Herz, die Laut' in Kummers Hand, hat angestimmt kein Lied,
Darein mit Einklang fiele nicht ein Strom vom Augenlid.

Ich selber wage nicht den Blick, und es erträgt ihn nicht;
O zieht des Schleiers Scheidewand vor jenes Angesicht!

---

1) Man findet تَنَكْ, تُنُكْ und تُنْكْ angegeben, wovon das erste das ursprünglichste, weil von तनु; تُنُكْ davon eine Zusammenziehung, und تُنْ eine Verkürzung.

2) چنگ Hand, spielt auf چنگ Laute an, und رود Strom auf رود Tonweise. Daher die freiere Uebersetzung, doch nicht so gar frei, wie die einer früheren Stelle mit چنگ.

3) طاقت und تاب, gelegentlich gleichbedeutend, sind hier sehr scharf entgegengesetzt; die Negation, einmal gesetzt, wirkt auf beide Glieder.

تن اگر بیمار شد بر سر میاریدم طبیب
ای عزیزان کار تن سهلست فکر دل کنید

جامی ببند لب که حریف سخن-نیوش
ادراک رمز وفهم کنایت نمی کند

درین سرا بغمت خو گرفته ام بفرست
غمی که زاد ره آن سرای خواهم کرد

فیض عامش نگر ای شاهد گل خورده مگیر[1]
که درین باغ چرا پرورش خس کردند

میخواست تن که همره جان از پیش رود
جان خود چنان برفت که تن را خبر نکرد

Wenn mein Leib erkrankte, bringet übern Hals den Arzt mir nicht!
Freunde, wenig liegt am Leibe; denket an das Herz, das bricht!

O Dschami, schweigen lass dein Wort! denn der, zu dem es spricht,
Merkt den Geheimsinn und versteht die Gleichnisrede nicht.

Von deinem Gram hab' ich gezehrt in dieser Welt; nun sende
Den letzten, der für jene Welt mir Reisezehrung spende!

Sieh den Umfang seiner Huld an, und gerathe nicht in Zorn,
Stolze Rose, dass der Gärtner heget auch den Hagedorn.

Mit der Seele wollte gehn der Leib auf des Geliebten Spur,
Doch die Seele ging so schnell, dass nicht ihr Gehn der Leib erfuhr.

---

1) خورده besser خرده zu schreiben, denn es ist nicht von خوردن mit واو معدوله.

Sassanidische Gemmen.

Von

Dr. A. D. Mordtmann.

Mit einer lithographirten Tafel.

Im XVIII. Bande dieser Zeitschrift veröffentlichte ich unter dem Titel „Studien über geschnittene Steine mit Pehlevi-Inschriften" eine Abhandlung, in welcher ich 168 sassanidische Gemmen erklärte; sämmtliche Stücke dieser Art zeigen die Schrift im Spiegelbilde, so dass also nicht der geringste Zweifel darüber bestehen kann, dass sie als Siegel dienten. Seitdem hat sich meine Sammlung von Originalien, Abdrücken und Zeichnungen wieder erheblich vermehrt, so dass ich zu jener Arbeit einen Nachtrag liefern kann, der jedoch nur einige 30 Nummern umfasst, weil ich nicht nur alle als unächt erkannten Stücke ausgeschlossen habe, sondern auch diejenigen, welche nur Wiederholungen längst bekannter Legenden darbieten, so wie solche Stücke, wo die Legende durchaus unerklärlich ist, entweder weil schon der Graveur es darin versah, oder weil die Zeichnung von Unkundigen gemacht wurde.

Am liebsten hätte ich diesen Nachtrag mit der prachtvollen Gemme des herzoglichen Cabinets von Gotha eröffnet, von welcher Herr Dr. Pertsch im XXII. Bande dieser Zeitschrift S. 279 eine Beschreibung gegeben hat; Herr Dr. Pertsch hatte noch die Gewogenheit mir auf meine Bitte eine Photographie der Gemme zu schicken, und seine Beschreibung und Auslegung ist so erschöpfend, dass ich derselben nichts hinzufügen kann.

Nr. 1.

Cabinet des Herzogs von Devonshire. Amethyst; Grösse 1,25 Zoll × 1,05 Zoll engl.

Büste eines Königs, nach rechts, mit Diadem und Helm; auf dem Helm ein zoroastrisches Symbol; starker, gekräuselter Bart; das Haupthaar in Flechten; Ohrringe; eine Halskette von Perlen und ein Mantel, den Spangen zusammenhalten.

Mr. Edw. Thomas gibt die Abbildung der Gemme so wie eine Copie der Inschrift im 3. Bande des Journal of the R. Asiatic

Society, New Series S. 350; ferner in seinem Werke: Numismatic and other Antiquarian Illustrations of the rule of the Sassanians in Persia und im 6. Bande des Numismatic Chronicle p. 241, leider Inschrift von der Zeichnung getrennt, so dass man die Anordnung der Zeilen nicht erkennt; das Numismatic Chronicle ist mir nicht zur Hand: in den beiden andern Publicationen aber ist die Inschrift nicht übereinstimmend wieder gegeben: ich stelle beide Redactionen neben einander (in hebräischer Transscription).

1) Im Journal of the R. A. S.:

שהפוהרי מלכאן מלכא אריאן ואניראן בן מזדיסני בגי ורהראן
כרמאן מלכא ברה̇ ג̇טרימן יזדאן

2) in den Numismatic Illustrations:

שהפוהרי מלכאן מלכא ורהראן כרמאן מלכא ברה̇ איראן ואניראן
בן מזדיסני בגי ג̇טרימן יזדאן

In beiden Reihenfolgen kommt nur Unsinn heraus, und es bleibt daher nichts weiter übrig als noch einmal das Original zu vergleichen und die Legende genau so zu copiren wie sie angeordnet ist oder eine Photographie davon abnehmen zu lassen.

Zunächst ist es sicher, dass die Worte *Schahpuhri Malkan Malka* nicht den Anfang der Legende bilden, wie man aus dem Abdruck bei Thomas schliessen könnte; es werden zwei Namen genannt, Schahpuhri (Schapur) und Varahran (Bahram), und zwar beide als „Könige" bezeichnet, der eine als Sohn des andern; nun kennen wir in der Geschichte der Sassaniden 3 Könige des Namens Schapur: Schapur I., Sohn des Ardeschir I.; Schapur II., Sohn des Hormuzd II. und Schapur III., Sohn des Schapur II.; kein einziger war Sohn eines Varahran (Bahram); wohl aber war Bahram IV. ein Sohn des Schapur III. und von diesem liefert uns also die Gemme das Portrait. Nun aber wissen wir aus einer Anzahl Inschriften von Ardeschir I., Schapur I., Schapur II., Schapur III. etc., dass der Name des Sohnes immer voran steht, und der Name des Vaters darauf folgt; jedenfalls ist also schon in dieser Beziehung die Copie fehlerhaft. Ferner ist die Formel *Mino tschetri men Jezdan* (von göttlichem Geschlecht entsprossen) in beiden Copien auf die sonderbarste Weise zerrissen, abgesehen davon, dass in dem Worte *mino* das *o* fehlt. Das Wort für „Sohn" ברה̇ (ich transscribire nicht das dritte Zeichen, weil ich mich in die noch nicht ausgetragene Polemik über dessen Bedeutung nicht hineinmengen will) steht in der ersten Copie vor *tschetri men Jezdan* also „Sohn des Geschlechts von der Gottheit"; in der zweiten Copie steht es vor *Iran v Aniran* also „Sohn von Iran und Turan". Das Wort *Mazdaiasn* (Hormuzdverehrer) kommt nur einmal vor, und doch waren beide, Schapur III. und sein Sohn Bahram IV. Hormuzdverehrer. Endlich folgt auf den Namen *Varahran* der Titel כרמאן מלכא den Thomas durch „King of Kermân" übersetzt, was aber grammatisch nicht zulässig ist; es müsste *Malka Kir-*

man geschrieben sein und nicht *Kirman Malka.* Nun berichten uns allerdings persische, arabische und byzantinische Geschichtschreiber, Bahram IV. habe als Kronprinz die Provinz Kirman verwaltet und führe daher den Namen Kirmanschah; ich will auch dieses Factum nicht bestreiten; aber bei den vielen handgreiflichen Inversionen in der Copie der Legende ist es wohl gestattet auch hier eine Inversion des Copisten vorauszusetzen; ich vermuthe das Original hat מלכאן מלכא *Malkan Malka* statt כרמאן מלכא *Kirman Malka.*

Im Interesse der Kunst und Wissenschaft wäre es also jedenfalls wünschenswerth einen guten Abdruck oder eine Photographie des Originals veranstalten zu lassen. Bis dahin aber enthalte ich mich einer Uebersetzung der Legende.

Nr. 2.

Herr A. P. Boutkowski hat in dem ersten Hefte seines Recueil de curiosités inédites ou peu connues dans le champ de l'Archéologie, de la Numismatique et de l'Epigraphie (St. Pétersbourg 1868) eine sassanidische Gemme abgebildet und in dem zweiten Hefte (Genève 1873) S. 16, unter Wiederholung der Abbildung, erklärt.

Nach der Beschreibung ist es ein Amethyst von elliptischer Form, dessen grosse Achse 27 Millimetres und dessen kleine Achse 22 Millimetres beträgt, im Besitz des Grafen Sergei Stroganoff in St. Petersburg, welchem die Gemme von Herrn Boutkowski abgetreten wurde; letzterer hatte sie von einem Armenier aus Georgien gekauft. Sie stellt die nach rechts gewandte Büste einer Frau vor mit platt anliegender Haube, auf welcher eine Rosette oder ein ähnlicher Schmuck in Kugelform sich befindet; das Haupthaar hängt in einzelnen langen Flechten über Nacken und Schulter; ausserdem hat sie Ohrringe und ein Perlenhalsband. Die Legende ist in zwei Reihen abgefasst, von denen die äussere die erste ist.

Herr Boutkowski berichtet, er habe, da er des Pehlevi unkundig sei, von Herrn Geh. Rath von Dorn eine Erklärung der Legende erhalten, jedoch nur mündlich. Es scheint nun, dass Herr B., seinem Gedächtnisse vertrauend, erst später die Auslegung zu Papier gebracht habe; denn neben mehreren ganz correcten Auslegungen sind Irrthümer vorhanden, die man einem so tüchtigen Kenner des Pehlevi, wie Herr von Dorn ist, unmöglich zuschreiben kann, z. B. dass von den 8 Wörtern, aus denen die Legende besteht, nur 4 wiedergegeben sind. Die Legende lautet in hebräischer Transscription:

1 דינכי גי מלכאן מלכא מדי

2 פתרי פון מגיש אפסם

Nach der Analogie der Münzen, wo der Name des Monarchen immer dem Königstitel voransteht, so wie als nothwendige Folge des Wortes *gi*, ist das erste Wort der Name der Königin, *Dînekî*,

ein Name, für den ich bis jetzt in dem persischen Onomastikon kein anderes Beispiel aufgefunden habe. Nach dem Burhan-i Kati ist دین der Name eines Ferischta (Engels), der den Bureaux vorgesetzt ist; es ist ferner der 24. Tag eines jeden Monats im Kalender der Parsen, an welchem Tage sie ihre Kinder zuerst zur Schule schicken und Verlobungen und Ehebündnisse schliessen; als abgeleitete Bedeutung im Arabischen führt dasselbe Wörterbuch noch „Gehorsam“, „Strafe“, „Ehre“, „Rang“, „königliche Majestät“ an. In dem von Hoshangji Jamaspji Asa und Dr. Haug herausgegebenen Old Pahlavi-Pazand Glossary wird *dînâk* durch „religious law“ erklärt. Dineki ist demnach ein sehr sachgemässer Name einer Frauensperson.

Das zweite Wort ist *gi* und bedeutet: „welche ist“.

Dann folgt *malketan malketa* „Königin der Königinnen“ wie schon in der erwähnten Broschüre ganz richtig übersetzt wurde.

Das fünfte Wort ist *mahischti*; die ersten 3 Buchstaben desselben schliessen die erste Reihe, und die zweite Zeile beginnt mit den übrigen 3 Buchstaben. *Mahischt* bedeutet nach dem Glossar, welches Herr West seiner Ausgabe des Book of the Mainyo-i-Khard hinzugefügt hat „a Mazdayasnian, a Zoroastrian“, wovon wir also hier das Femininum haben.

Hierauf folgt die Präposition *pavan* „auf“, „an“.

Das siebente Wort ist *tanisch*, das Pehlevi-Wort *tan* entspricht dem Zendwort *tanusch* und dem neupersischen تن „Körper“.

Das letzte Wort ist *apast* „Vertrauen“.

Demnach würde die Legende bedeuten:

„Dineki, Königin der Königinnen, die Hormuzdverehrerin, welche auf ihren Körper vertraut.“

Die Legende ist mir jedoch darin unverständlich, dass es mir unpassend erscheint, neben dem Bekenntniss der Hormuzd-Religion, die doch auf den Glauben an ein Jenseits einen sehr starken Accent legt, auf den irdischen Körper sein Vertrauen zu setzen; allerdings zeigt das Bild auf der Gemme eine sehr schöne Figur, und die Dame mag wohl gerade ihrer körperlichen Schönheit ihren Rang verdanken; aber unpassend bleibt es immer dergleichen auf einem Siegel zu erklären. Ich bin daher geneigt einen geringfügigen Fehler entweder im Original oder in der Copie anzunehmen: *tan-î-pasîn* oder *pasîn-tan* bedeutet nach der Auffassung der Parsen-Religion den Körper, welchen die Seele im Jenseits als Hülle erhält; man brauchte also nur das Wort *pavan* in der Legende in *pasîn*, also [illegible] in [illegible] zu ändern, um diesen Sinn herauszubringen, und alsdann würde die Legende bedeuten:

„Dineki, Königin der Königinnen, die Hormuzdverehrerin, welche an die Auferstehung glaubt.“

Was nun die sachliche Erklärung betrifft, so hat schon Herr Boutkowski ganz richtig bemerkt, dass der Name dieser

Königin in der Geschichte der Sassaniden bisher unbekannt war; aber sie war keine souveraine Fürstin wie Semiramis, Kleopatra, Katharina II., Victoria I., sondern eine Königin, weil ihr Gemahl ein souverainer König war. Ueberhaupt kennen wir ja nur vier sassanidische Königinnen, nämlich 1) die Gemahlin Bahram's II., aber nur nach ihrem Portrait auf den Münzen, jedoch nicht ihren Namen; 2) Schirin, Gemahlin Chusrav's II., griechischer Herkunft; beide waren niemals souveraine Königinnen; 3) Puranducht (Pehlevi Buran) kennen wir aus ihrem Portrait auf ihrer Münze; 4) Arzemiducht oder Azermiducht, kennen wir bloss dem Namen nach; letztere beide waren souveraine Königinnen.

Nach dem Schrift-Charakter zu schliessen, würde Dineki gegen Ende des vierten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung gelebt haben; die Schriftzüge so wie die fast nur auf Münzen von Schapur III. und Bahram IV. vorkommende Partikel *gi* weisen uns ganz bestimmt auf diese Epoche hin; Dineki war also entweder die Mutter oder die Gemahlin Bahram's IV.

Vergleichen wir aber diese Gemme mit der unter Nr. 1 beschriebenen Gemme im Cabinet des Herzogs von Devonshire, so wird es im höchsten Grade wahrscheinlich, dass diese beiden Gemmen zusammen gehören; beide sind Amethyste; die Maasse stimmen auffallend mit einander überein, und somit glaube ich sicher annehmen zu dürfen, dass Dineki die Gemahlin Bahram's IV. war. [1])

3.

In der schon sub Nr. 1 erwähnten Abhandlung des Herrn Edw. Thomas im Journal of the R. As. Soc. veröffentlicht derselbe S. 357 noch eine andere Gemme, welche sich im Britischen Museum befindet. Es ist ein Carneol und stellt die Büste eines sassanidischen Monarchen vor, ähnlich derjenigen des Bahram IV.; nach den Zierrathen auf dem Helm zu urtheilen, würde es Schapur III. sein, da sich dieselben Zierrathen auf seinen Münzen wiederholen.

Die Legende lautet nach dem Holzschnitt:

ורהרן שהפוהרי גי איראנאן בלכפתי

---

1) Herr Geh. Rath von Dorn, dem ich diesen Theil meines Manuscriptes übersandt hatte, um seine etwaigen Bemerkungen darüber zu erfahren, schrieb mir deshalb: Er erinnere sich nicht mehr genau, welche Erklärung er Herrn Bontkowski gegeben habe; nur so viel sei sicher, er habe seine Auslegung nur mündlich gegeben, weil ihm die Legende in ihren letzten Worten nicht ganz klar gewesen; die von Herrn Bontkowski gegebene Erklärung könne er also auf keinen Fall vertreten. Aus den weiteren Bemerkungen des Herrn von Dorn geht hervor, dass ihm gerade dieselben Punkte Schwierigkeit machten, wie mir; meine Hypothese, das Wort *pasin* in *pagin* umzuändern, sei unstatthaft, da auf dem Original das Wort *patran* ganz klar und zweifellos sei; es bleibt also diese Legende in ihren Schlussworten noch ein Räthsel.

welches Herr Thomas übersetzt: „Attestation of Shahpur, Fire-priest of the Iranians."

Diese Uebersetzung dürfte sich aber schwerlich rechtfertigen lassen.

Das erste Wort ist *vohudin*, ein Compositum, von *vohu* „gut" und *dîn* „Glaube", also „rechtgläubig", *εὔδοξος* oder *ὀρθόδοξος*, und steht augenscheinlich für das bekannte Mazdajasn.

Das zweite Wort ist der Name Schahpuchri „Schapur".

Dann folgt *gi* „welcher ist."

Das folgende liest Herr Thomas „*Iranan*" und übersetzt es „of the Iranians"; das ist aber irrig; die „Iranier" heissen im Pehlevi *Irankan* und nicht „*Iranan*"; letzteres wäre der Plural von *Iran*, der aber nicht existirt, weil es nur ein Iran giebt. Die zweite Sylbe *an* gehört wohl zum folgenden Worte; aber ich gestehe mein Unvermögen diesen Theil der Legende zu erklären; *pat* heisst allerdings „Oberhaupt", „Chef" aber *bilk-pat* oder *bilk-pati* kann unmöglich „Feuerpriester" bedeuten, da man zunächst gar keinen Grund einsieht, wesshalb man das durch die Religion gewissermassen geheiligte und officiell gewordene Wort *atur* „Feuer" mit dem Worte *bilk* vertauscht, welches zwar zuweilen „Feuer" bedeuten kann, aber eigentlich doch nur „Funken" bedeutet. Auch hier dürfte eine Revision des Originals im Britischen Museum nothwendig erscheinen.

Nr. 4.

Männliche Büste nach rechts. Legende פירוזי *Pirûzi* oder *Firuzi* „Firuz". Die Schriftzüge weisen auf eine ziemlich späte Zeit hin.

Nr. 5.

Eine ähnliche, jedoch nicht identische Gemme wie Nr. 4 ist abgebildet in Sir W. Ouseley's Travels in various countries of the East, Vol. III, Pl. LIX, Nr. 11 mit derselben Legende: *Piruzi.*

Nr. 6.

Carneol, im Cabinet des Herrn S. Alishan.

Ein auf den Vorderfüssen knieender Steinbock nach rechts. Legende:

מגותכירי אפסטאן יר יזדאן

Magotakir ist ein zusammengesetztes Wort; *mago* bedeutet „gross", „schwer"; *takir* vom Zeitwort *takrônatan* „wägen", „voll sein", also *magotakir* „ein schwer wiegender" oder „wichtiger Mann". Der Rest ist bekannt und bedeutet: „Vertrauen auf Gott."

Zeitschr. d. D. M. Ges. Bd. XXIX S. 199.

4 [illegible]

6 [illegible]

7 [illegible]

8 [illegible]

9 [illegible]

10 [illegible]

11 [illegible]

12 [illegible]

13 [illegible]

14 [illegible]

15 [illegible]

16 [illegible]

17 [illegible]

18 [illegible]

19 [illegible]

20 [illegible]

21 [illegible]

22 [illegible]

23 [illegible]

24 [illegible]

25 [illegible]

26 [illegible]

27 [illegible]

28 [illegible]

29 [illegible]

30 [illegible]

31 [illegible]

32 [illegible]

33 [illegible]

34 [illegible]

35 [illegible]

Nr. 7.

Cabinet des Grafen de Vogüé. Männliche Büste nach rechts. Legende:

ריאוס רספי אמרי מתס

Einige augenscheinliche Fehler in der Legende haben mir den Verdacht erregt, dass die Gemme falsch sei, wahrscheinlich in ungeschickter Nachahmung einer ächten. Das erste Wort ist vermuthlich ריאוב zu lesen, welches „schnell" bedeutet. Dann folgt רספ, vielleicht statt רסס von רסמן رفتن „gehen"; also „der schnell Gehende". Das Ende ist ebenfalls ein Compositum, *atro-tacht* „Feuer-Thron."

Nr. 8.

Cabinet des Grafen de Vogüé.

Eine Hand, der Daumen an den Zeigefinger gelegt. Legende:

רם בוחטרי בלזאן

„Der Rath Buchtari, Sohn des Badschi."

Der Hauptname *Buchtari* bedeutet „Befreier", „Erlöser" vgl. *Βόχρης* bei Sozomenos, Hist. Eccles. L. II cap. 13: بصبحرى bei Beladori, Kitabu'l futuh, pg. 457 ed. de Goeje.

Zu dem Vatersnamen vergl. *Βαζαῖος*, Joseph. Antiq. L. XX, c. 20; *Βαζάνης*, Theophan. p. 262 (ed. Bonn.) und بذان in orientalischen Geschichtswerken.

Nr. 9.

K. Museum im Haag.

Ein geflügelter Löwe, liegend, nach rechts. Legende:

רם בוחטי וחתותי ראסטי שפיר

„Der Rath Buchtar, der Zoroastrianer, der gerechte, der gute."

Nr. 10.

K. Museum im Haag. Männliche Büste nach rechts. Legende:

ראר בוח . . . . . מנר

Die Vergleichung mit den beiden Nummern 8 und 9 ergiebt, dass die unleserlichen Buchstaben טר sind; die Legende bedeutet also:

„Der Rath Buchtar, der grosse."

Nr. 11.

K. Museum im Haag. Zwei Hirsche mit einem einzigen Kopf. Legende:

ראסטיתי מגי

„Der gerechte Tagi" oder auch „der gerechte Held."

Nr. 12.

K. Museum im Haag. Verschiedene Arabesken. Legende:

מיטר מאהי „Mitra mahi"

Vgl. meine „Studien über geschnittene Steine etc." Nr. 44.

Nr. 13.

Cabinet des Herrn S. Alishan. Männliche Büste nach rechts. Legende:

רשני דפגור אסטבאן ור יזדאן

Zur Erklärung des ersten Wortes *Raschni* lesen wir in dem Wörterbuche, welches West seiner Ausgabe des „Book of the Mainyo-i-Khard" beifügte, S. 174: „*Rashn* رشن, the name of the Yazad or angel whose business it is said to be, to keep an account of all the good and bad actions of mankind."

Dieser Bedeutung entsprechend, bedeutet das zweite Wort *dapgur* einen „Schreiber".

Der Rest der Legende ist die bekannte Formel „Vertrauen auf Gott."

Nr. 14.

K. Museum im Haag. Ein nach rechts schreitender Löwe: Legende:

שירוי רא.... „Der Löwe . . . ."

Der Rest der Legende ist im Abdruck verloren gegangen. Es scheint der Name Schiruje durch dieses Siegel ausgedrückt zu sein.

Nr. 15.

Cabinet des Herrn S. Alishan. Männliche Büste nach rechts. Legende:

זירון דאת

Zirvan, *zurvan*, Zend *zrvan*, *zrvâna*, „die Ewigkeit", „die endlose Zeit"; *Zirvandât* „von der ewigen Zeit geschaffen."

Vgl. Ζαρβιηνός bei Plut. in Lucullo, c. 29.

Nr. 16.

Zum Verkauf angebotene Gemme. Nackte männliche Büste nach rechts. Legende:

וישד גי ורינאם בגי

„Vischad, der gut-benamte, der göttliche".

Nr. 17.

Zum Verkauf ausgeboten. Weisser Hornstein (Jaspis).

Nach rechts gewandte Büste eines vornehmen Mannes mit sorgfältig geflochtenem Haupthaar.

Legende:

דפירוזי חדיוי בופי גונדפריזי

Eine in mehrfacher Beziehung sehr interessante Legende.

Das erste Wort ist *Dafiruzi*, ein Name, der sich schon bei Herodot, L. V, c. 117 unter der Form *Δαυρίσης* findet, dessen Etymologie mir jedoch nicht klar ist.

Das zweite Wort ist *chadivi*; خديو bedeutet „Herr", „Gebieter" und ist bekanntlich der officielle Titel des jetzigen Vicekönigs von Aegypten, der sich also schon in den armenischen Keilinschriften von Van und auf den Pehlevi-Siegeln der Sassaniden-Periode findet.

Das dritte Wort bedeutet „Sohn"; ich habe schon sub Nr. 1 bemerkt, weshalb ich mich einer Transscription dieses Wortes enthalte.

Dann folgt endlich *Gundofrizi*, offenbar ein zusammengesetzter Name, dessen zweite Hälfte den Hauptnamen *Dafrizi* wiederholt. Die erste Hälfte kommt auch in dem Namen *Γουνδαβούνος* bei Theophanes, p. 497, *Γουνδαφούνδος* bei Cedren. T. I, p. 734 ed. Bonn vor; den ganzen Namen lesen wir auch auf baktrischen Münzen in der griechischen Form *Γονδοφαρου, Υνδοφερρου* (im Genitiv) und in den baktrischen Formen Gadafarasa, Gudafarasa, Godafarasa; vgl. J. Prinsep: Essays on Indian Antiquities, edited by Edw. Thomas, Vol. II, p. 214, 215, wo Thomas noch den rex Indiae Gundoferus in der Legenda Aurea des Jacobus a Voragine anführt. Im Persischen bedeutet گونا , گون wie im Zend *gaona* und im Sanskrit *guna* „Farbe", „Art", „ähnlich"; der Name Gundafrizi entspricht also in seiner Zusammensetzung der griechischen Form *Ἀντι*, wie z. B. Antipater u. s. w., und ist vielleicht identisch mit *ἀντι*.

Die ganze Legende bedeutet also: „Der Herr Dafrizi, Sohn des Gundafrizi."

Nr. 18.

K. Museum im Haag. Rechts eine unbekleidete Figur, welche einen Drachen mit einer Lanze tödtet. Im Felde Halbmond und Stern. Legende:

יזדתי *Jezdathi*, d. h. „von Gott gegeben", Diodotus, Theodorus.

Nr. 19.

Gemme im Besitz des Herrn Dr. Dethier, Director des kais. Museums in Constantinopel.

Büste eines bärtigen Mannes, umgeben von Adlerflügeln. Legende:

יזדאן דוחיט

Duchit von *dukhtan*, pers. دوختن 1) nähen 2) die kriegerische Rüstung anlegen; 3) gewinnen, erwerben. *Jezdan duchit* bedeutet also „von Gott ausgerüstet" oder „von Gott erworben."

Nr. 30.

Cabinet des Herrn S. Alishan. Gelbweisser und blauer Agat. Ein stehendes Kamel nach rechts. Legende:

שאמיט מזאטיאן אפאן זאט

Der erste Name *Schamit* kommt schon auf einer andern Gemme vor, welche ich in den „Studien" sub Nr. 92 beschrieben habe.

Dann folgen zwei Namen, welche beide Patronymika sind, jedoch von verschiedener Form in der Weise, wie sie noch heutzutage bei den Armeniern in Gebrauch sind; *Mazatian* zeigt den Familiennamen an, welcher auf einen Stammvater Namens Mazat zurückführt, während *Afan-zat* افان زاد den Namen des wirklichen Vaters jenes Schamit bezeichnet; nach europäischer Weise würde also die Uebersetzung des Siegels lauten: „Schamit Mazatian, Sohn des Afan Mazatian."

Nr. 31.

Abgebildet in Sir W. Ouseley's Travels in various countries of the East, Vol. III, Pl. LIX, Nr. 10. Dunkelblauer Stein mit weissen Flecken. Männliche Büste nach rechts. Legende:

ראסתיהי פירוצי *Râstîhî Pîrutschî.* „Der gerechte Piruz."

(Die ebendaselbst abgebildeten Nr. 7 und 9 sind nicht zu entziffern).

Nr. 32.

Dem Beschauer zugekehrte Büste. Legende:

ממן אטורי תנשה גי יזדאן

Die Legende ist mir in ihrer Construction unklar; *maman, meman* bedeutet, nach dem Old Pahlavi-Pazand Glossary S. 153 1) which? what? why? 2) which, of what kind, which is, as regards. — *Âtur* oder *âtasch* (man kann beides lesen) ist das wohlbekannte Wort „Feuer".

Tanschah ist wohl der Name des Besitzers, und ist wohl dieselbe Namensbildung wie Tan-Schapur, Tan-Chusrav u. s. w.

gi Jezdan „welcher ist Gott".

Siegel im Besitz des Herrn Dr. Fenerli (Constantinopel).

Nr. 33.

Büste nach rechts. Legende:

רפי ס . . חדון בנשי גי נרסחי

Rapi „Diener". Der Hauptname ist nicht deutlich; es scheint, dass der zweite und dritte Buchstabe zusammen gezogen ist; der Name lautet *S . . chadun.*

Das folgende Wort bedeutet „Sohn“ und ist hier auffallender Weise mit dem Vatersnamen *Nersechi* „Narses“ durch die Partikel *gi* oder das izafet des Neupersischen verbunden.

Die Legende lautet also:

„Der Diener S . . chadun, Sohn des Nersechi“.

Im Besitz des Dr. Fenerli.

Nr. 34.

Büste nach rechts. Legende:

אפרדאם Abraham.

Der Besitzer des Siegels war entweder ein Jude oder ein armenischer Christ; unter den Armeniern ist dieser Name noch jetzt in häufigem Gebrauch in der Form Apraham.

Im Cabinet des Dr. Fenerli.

Nr. 35.

Ein nach rechts schreitender Buckelochse.

Legende: אירבאט *Aërbâth* (Hirbat).

„Der Priester“.

Die erste Sylbe ist ganz correct, wie sie in den Pehlevi-Manuscripten gebräuchlich ist, die zweite Sylbe aber dafür desto weniger; die übliche Orthographie ist אירבט; möglicherweise hat auch hier armenischer Einfluss stattgefunden.

Im Cabinet des Dr. Fenerli.

Herr Dr. Fenerli besitzt noch ein Siegel von minderer Schönheit; es zeigt eine Büste nach rechts mit einem Helm; am Kragen als Zierrath 4 Sterne; die Legende ist die längst bekannte: *apastan ver Jesdan* „Vertrauen auf Gott“.

Zum Gâthâdialect.

Von

Salomon Lefmann.

Einer klaren und sichern Erkenntniss des Gâthâdialects in nordbuddhistischen Schriften haben weniger die herrschenden Ansichten darüber im Wege gestanden, als der Jahrzehnde lange gänzliche Mangel von Originaltexten, und nicht weniger als dieser die unkritische, ja willkürliche Art, wie solche dann in der Calcuttaer Ausgabe des Lalita-Vistara gegeben wurden. Denn willkürlich, eben so willkürlich, wie nach Ansicht des Herausgebers die Dichter oder Sammler jener Sangstücke ihre Verse aus möglichen und unmöglichen Sprachformen zusammen brachten, erscheint jenes eigene Verfahren in der Herstellung ihres Textes aus der handschriftlichen Ueberlieferung. Soll dieser für unser Urtheil grund- und massabgebend sein, so kann ich dem Herrn Prof. Kern nur beistimmen, wenn er die Sprache dieser Gesänge mit jenem Krämer- oder Küchenlatein in Molière's Malade imaginaire auf eine und gleiche Stufe stellt.

Da ich vor etlichen Jahren zuerst an den Lalita-Vistara gieng, wäre ich alsbald viel lieber und besser sogleich mit einer kritischen Ausgabe des Originaltextes gekommen; doch waren dazu meine handschriftlichen Mittel nicht ausreichend. Gleichwohl verdanke ich dem Wenigen was ich hatte — Robert Lenz' Abschrift nach zwei Londoner codices, einer wie immer zwar mangelhaften und fragmentarischen, einer Anzahl von Varianten aus Pariser Hss., Mittheilungen aus einem Manuscript der Bodleiana — dass ich mich in meinem ersten Stück Uebersetzung nicht mehr und erheblicher geirrt, als diess wirklich noch an einigen Stellen geschehen und nur darum geschehen, weil ich der Calcuttaer Ausgabe noch mehr Glauben und Vertrauen schenkte, als sie wirklich verdient.

Nun im Besitze eines, wie ich meine, hinlänglichen handschriftlichen Materials, an dessen Beschaffung ich damals nicht wol denken konnte, ist mein erstes Bestreben natürlich auf eine solche Originalausgabe gerichtet. Indessen ist diess bei dem besten

Willen Seitens der HH. Verleger doch leichter gedacht als gethan, eher begonnen als ausgeführt. Darum möchte ich auf mancherlei Anfragen und Aufforderungen vorab wenigstens durch Mittheilung des Originals einiger Gâthâstücke antworten und dieser einige Bemerkungen vorausschicken, deren ausführlichere Erörterung zum Theil einer Einleitung in die Ausgabe vorbehalten bleibt. Vielleicht dürften diese hier nur dazu dienen, vor weiterem kühnen Vorgehen, das sich allein auf die Calcuttaer Ausgabe und die französische Uebertragung nach tibetanischem Texte stützt, zu warnen, anderseits aus der Beachtung, welche sachkundige Gelehrte dieser Mittheilung widmen, mich selbst vor argen Irrthümern zu bewahren.

So viel glaubte ich bereits in einer Note am Schlusse der ersten Lieferung meiner Lalita-Vistara-Uebersetzung bemerken zu dürfen, dass mir die letzte Ansicht des Herrn Prof. Kern (Over de Jaartelling etc., Aanhangsel I) so sehr Vermuthung und gewagt als wichtig und beachtenswerth erscheine. Nach dieser Ansicht sollen nämlich die Gâthâ der Mahâvâipulyasûtra, also des Saddharmapuṇḍarîka und speciell des Lalita-Vistara aus ursprünglich reinem Prâkrit nachmals über- und umgearbeitet, sanskritisiert worden sein. Wahrscheinlich und am natürlichsten wäre diess Mâgadhî gewesen; bestimmt wagt Herr Prof. Kern trotz seiner anerkannten und tüchtigen Kenntniss der Prâkritdialecte keinen derselben dafür allein anzusprechen.

Auffallend nur möchte es vorab erscheinen, wenn die nördlichen Buddhisten, die doch sonst so gläubig und treu wie nur Brahmanen oder irgend andere an dem Wortlaut ihrer Ueberlieferung festgehalten, in diesem Falle sogar verwunderlich und seltsam, sogar absichtlich davon abgewichen, bei Gesängen, die sie für uralt und heilig ansahen, bei einem Werke, das ihnen für kanonisch galt oder gelten sollte, auf das sie nach Hodgson's Angabe, wie ihre südlichen Religionsgenossen auf das „Sûtra der Befreiung", als auf ihre Bibel schworen.

Bei einer solchen Umarbeitung müssten dann aber nicht bloss einige sondern viele wenn nicht die meisten der verschiedenartig gebauten Verse aus Rand und Band gerathen, wie auch immer vorsichtig oder, was hier dasselbe bedeutet, kühn die Umarbeiter dabei zu Werke gegangen. Das sieht auch Herr Kern wol ein, und die wesentliche Stütze seiner Ansicht besteht in der metrischen Unvollkommenheit einiger Strophen, die er nach der Calcuttaer Ausgabe herausstellt. Hinfällig wird daher die Ansicht, wenn sich, wie ich glaube, so ziemlich von allen Beispielen, den gegebenen und nicht gegebenen, zeigen lässt, was ich für die ersten schon gezeigt, dass sie allerdings metrisch falsch nach jener Ausgabe, übrigens aber vollkommen gut und richtig sind, das heisst nach handschriftlicher Ueberlieferung. Von den gegebenen, sage ich, und den nicht gegebenen, denn solcher Beispiele hätten

statt der wenigen, fünf oder sechs, eine ganze Menge beschafft werden können. Vielleicht fühlte Herr Kern die Unsicherheit des Bodens, auf dem er mit der Calcuttaer Ausgabe stand, oder er zog es vor, aus dem Umgekehrten zu beweisen. Er erklärt nämlich: weil diese Verse, an sich schon fehlerhaft, erst recht schlecht und unmöglich werden, wenn ich sie in „echtes Sanskrit" umwandele, also muss ich sie in echtes oder reines Prâkrit umsetzen, und siehe! — befreit von dem verdeckenden Firniss, der das Rechte nur hindurch schimmern liess (überall?) — da werden sie ganz blank und makellos. Fragen, was denn eigentlich "echtes Sanskrit" oder gar „echtes, reines Prâkrit" zu bedeuten hat, möchte ich nicht, wohl aber, was in aller Welt zur Unterstellung des Satzes berechtigt, dass die Gâthâstrophen entweder reines Sanskrit oder reines Prâkrit sein müssen und nicht keines von beiden, eben das was sie sind und nicht bloss zu sein scheinen oder schimmern, weder reines Sanskrit noch reines Prâkrit sein können? Ein Einwand, dass wir alsdann zumal ältere und jüngere Formen im Volksmunde haben, eine sprachgeschichtlich allerdings unhaltbare Einheit, ist eben wieder nur Unterstellung, denn das soll ja erst erkannt und erwiesen werden.

Nicht also, um noch einen weiteren Beleg hinweg zu nehmen, denn die wenigen Strophen, welche Herr Prof. Kern uns vorführt, können im Verhältniss zur Summe überhaupt nicht beweisen, sondern um des Weitern willen und um aus dem Allgemeinen heraus zu kommen, sei hier noch ein nächstes jener Beispiele angezeigt. — Es sind das zwei Strophen im Vâitâliya-Metrum aus dem 13. Cap. des L.-V., welche bis auf ihr letztes Viertel übereinstimmen könnten oder sollten. Sie lauten nach der Calcuttaer Ausgabe, S. 211, 5f. und 212, 4f. (214 bei Kern ist Druckfehler) also:

1. Atha paṇḍita kaçci mârgate, kutayaṃ âgatu kutra yâti vâ |
   vidiço diçi sarve mârgato, nâgatirasya gatiçca labhyate ||
2. Atha paṇḍita kaçci mârgate, kuto 'yam âgatu kutra yâti vâ |
   vidiço diçi sarvi mârgata:, çabdagamanâgamanaṃ na labhyate ||

Aus den Hss. ergibt sich, dass beide mal paṇḍitu zu lesen (nur die eine der beiden Londoner Copien corrigiert paṇḍita); ferner lesen in der 1. Strophe meine Hss. sämmtlich (nur in einer Par. fehlt die Silbe) mârgato für mârgate, auch in der ersten Zeile, was sich immerhin auch aus dem nicht selten zum Pâdaschluss gesetzten Stab oder Interpunctionszeichen herleiten liesse. Dagegen wird auch in der andern Strophe im 2. pâda das metrisch richtige kuta'yam, nicht kuto'yam gelesen, wie mit der Calcuttaer Ausgabe allerdings zwei Hss. haben. Also: Atha paṇḍitu kaçci mârgate, kuta'yam âgatu kutra yâti vâ | ohne metrische Schwierigkeit. — Im 2. ungleichen oder 3. pâda der andern Strophe hat eine ältere Hss. vidiça, eine jüngere vidiçâ für vidiço; diçi wird in der andern Strophe nur in einer ältern Hss., von einer Londoner Copie auch in der ersten Strophe diça gelesen; für sarve der Calcuttaer Aus-

gabe in allen Hss. sarva (nur eine ältere corrigiert sarvâi), ebenso sarva nach einer ältesten Hss. in der andern Strophe gegen sarvi, welches die übrigen und die Calcuttaer Ausgabe haben. Nehmen wir nun vidiço mit Herrn Prof. Kern für Acc. pl., ebenso, auch nach den Varianten, diçi als verkürzten Acc. pl. (auf e), wozu ich aber sarva vorziehe; oder aber, wozu vidiço wohl auch adverb., vielleicht als Abl. Sgl. „nach allen Richtungen" anzusehen, man möchte doch lieber in diçi sarvi einen Locativ als indirectes Object, erkennen: wir haben in beiden Strophen wieder gleichmässig vidiço diçi sarvi (oder sarva) mârgato (bez. mârgata:) zu lesen. Metrisch ist auch bis dahin keine Unebenheit, und dass solche auch im letzten Viertel nicht sei, könnten wir in der ersten Strophe wohl nagatirasya mit der Calcuttaer Ausgabe, werden aber besser mit allen meinen Hss. nâgati nâsya labhyate lesen. Uebrig bleibt das letzte pâda der andern Strophe, da uns keine Handschrift über das anstössige çabda und die durch seine Positionslänge bewirkten regelwidrigen mehr als 16 Moren hinweg hilft. Hätte hier ein Umarbeiter gefunden und erkannt, was Herr Prof. Kern in seiner Umsetzung einstellt, sada, weil das wirklich prâkr. sadda noch mit seiner Doppelconsonanz stört; so möchte sich jener wol damit als eben so schlechter Metriker, wie der Dichter dieser Strophen ihrem Inhalte nach — vom Funken ist die Rede, der durch die beiden Hölzer und ihre Reibung entsteht, und vom Ton, der aus Holz, Saite und Anschlag hervorgeht — als schlechter Physiker ausweisen. Da möchte ich es denn doch vorziehen, einen Umarbeiter aus dem Spiel zu lassen und zu sagen, es ist eben çabda geschrieben aber sadda gesprochen, Positionslänge hierin keine gefühlt worden.

Gewagt sei es, wird man mir entgegen halten, hier auf die Aussprache zu schliessen, als ob es nicht doch viel gewagter wäre, für die unpassende, aus sich selbst zu erklärende Wirklichkeit eine zweifelhafte Möglichkeit zu setzen, und viel gewagter, mit den Schriftzeichen überall wie mit bestimmten Grössen zu rechnen, ohne Rücksicht auf das lebendige Leben in der Sprache, auf die Aussprache, welche die Schrift nur sehr unvollkommen darstellt. Dass eine Volkssprache bei ihrer Schriftbarmachung sich vielfach dem Character der älteren oder bestehenden Schriftsprache anschliesst, ist eine allgemeine, bekannte Thatsache; eben so allgemein und thatsächlich ist es, dass im Schriftbilde noch der ältere kräftigere Lautgehalt bewahrt bleibt, indess die Sprache schon fortschreitende Verweichlichung oder Abschwächung erfahren. Aehnliches lässt sich auf deutschem, ähnliches auf spätlateinischem, dem in so vielem einzelnen ähnliches wie Prâkritisierung aufweisenden romanischen Sprachgebiete, ähnliches wohl in jeder Uebergangsperiode nachweisen, wo eine Sprache in einer Art Umbildung begriffen: die Schrift kommt erst nach, wo solche entschiedener vollzogen, der abgezweigte Dialect seine eigene Literatur gewinnt, während bis dahin ein gewisses unsicheres Schwanken in der

Schreibung den Uebergang kennzeichnet. Hier wo alles diess zutrifft, sind wir nicht bloss berechtigt sondern gar genöthigt, die Aussprache in Betracht zu ziehen, die wenn irgendwo sich uns hier mit hoher Wahrscheinlichkeit erschliesst.

Wir bemerken — um von der Vocalisation hier noch zu schweigen — ein unsicheres Schwanken in der Bezeichnung der Sibilanten, die entschiedene Neigung, sie sämmtlich, auch ç und sh einfach prâkritisch mit dentalem s zu bezeichnen, für shth ein sth, für sy sogar ss zu setzen. Merkwürdig ist, dass mir im Ganzen bis jetzt noch mehr r für l — rabhyate hat in unsern Strophen eine älteste Hss., kâra für kâla, vipura für vipula, raxaṇa für laxaṇa — als umgekehrt l für r vorgekommen, obwohl auch letzteres nicht selten — sa ca pura, wofür in der Calcuttaer Ausgabe (66,7) sa ca puna, in einer jüngern Hss. sogar puna: zu lesen, wird in einigen älteren sa vipula vijahitvâ; çiçila neben çiçira, nilapexa neben nirapexa u. dergl. lässt sich ebenfalls genugsam finden. — Was ist da eher anzunehmen, die Unkenntniss eines Umarbeiters mit den gewöhnlichsten Sanskritwörtern oder die Unsicherheit eines Schreibers? — Häufig ist, dass r nach einer Muta keine Position macht, nicht gesprochen, theilweise auch nicht geschrieben wird. Wie piya wohl für priya zu sprechen — was ich schon früher angemerkt — so findet sich für bhrâjamâna (65,3) auch bhâjamâna, für pravrajita (66,7) auch pravajita, ebendas. (66,12) überall prakântâ für prakrântâ geschrieben. Auch nach s-Lauten: vacanam imu çuṇitvâ (66,3) ist nothwendig zu lesen (Mâlinî-Mass), obwohl da nicht so, wie doch vorkommt, sondern çruṇitvâ geschrieben. Ich nehme die wenigen Beispiele, mit denen ich mich begnüge, von Seiten, welche mir eben zunächst zur Hand liegen. Auch in der berühmten Formel, dem Distichon, das auch am Schlusse der L. V.-Hss. steht, ye dharmâ hetu prabhavâ etc., darf um des Âryâ-Masses willen pr keine Position machen, mit andern Worten ist pabhavâ zu sprechen. Wie mit r so mit nachfolgendem l — çlaxṇa — mit v — in dvi, dvîpa — mit n in jñâ, mit y, t, th nach s, sh, dass sie wie bd in çabda keine Position bewirken. Das will sagen, vom Standpunkte des Sanskrit, dass die Positionsherrschaft in den Gâthâ eine laxere geworden, vom Standpunkt des Prâkrit betrachtet, dass die hier so durchaus characteristische Assimilation von Consonantenverbindungen wohl schon ihrem Wesen nach für die Aussprache, nicht aber für die Schrift zur Geltung gelangt. Waren es Umarbeiter die auf Kosten metrischer Correctheit hier zu Werke gegangen, so bleibt die Frage offen, warum sie nicht gleich kühn mit den prâkritischen Zersetzungen, mit Formen wie araham, kileça, kilishṭa, turiya, ratana, çâkiya, supina, hiri (hri) u. a. verfahren.

Dass die einfachen Sûtra — sei hier eingeschoben — welche dem Nirvâṇa wohl näher liegen als die erweiterten oder mahâvâipulya, nicht wie diese Gâthâstücke enthalten, kann meines Erachtens für die Entstehungszeit der letzteren nicht beweisen. Sind

wir ferner genöthigt, die Burnouf'sche Ansicht von der Posteriorität der Gâthâ gegenüber der sie einrahmenden und begleitenden Prosa, die Ansicht, welche so auch Foucaux, auch Robert Lenz festgehalten, in ihr Gegentheil umzukehren, so ist auch die weiterhin folgende Umkehr geboten. Wir haben nicht mehr darnach zu fragen, wie viel oder wenig Sanskritkenntniss die Dichter oder Verfasser der Gâthâ besessen, sondern darnach, wie gut oder schlecht geläufig der Dialect dieser Gâthâ, ihre Volksweise den Sammlern oder Aufzeichnern derselben gewesen. Für diese können wir mit Sicherheit wenigstens auf diejenigen zurückgehen, welche dieselben mit der Prosaumbrämung oder auch Paraphrase zu einem Ganzen in erster Redaction zusammen gebracht haben. Von ihnen und ihrer Schriftbarmachung gilt zuletzt, was nicht nothwendig aus absichtlicher Umwirkung sondern aus den angezeigten Gründen zu erklären, dass möglichste Anpassung an die herrschende, geübte und gepflegte Schriftsprache obgewaltet. Möglichst, denn über die Grenzen der Wortformen, über Silbenmass und Zahl konnte keine Schrift der Aussprache nur in der gedachten, bei älteren Sprachen beschränkten Weise hinweg helfen. Ihre Bewegung ist eine mehr oder weniger freie, weniger in den Vṛtta-Metren oder als axarachandas, mehr in den als gaṇa- und mâtrâchandas verfassten Stücken. Fast gegenstandslos wird das Verfahren bei denjenigen Stücken, die ihrer innern Natur und auch äussern Form nach im grossen Ganzen den gewohnten Sanskritcharakter haben, wohl gar nicht als Volksweisen oder Volksballaden anzusehen sind, auch viel weniger volkssprachlich erscheinen, bei denen in Çloken. Endlich drittens bleibt zu sehen, ob nicht von diesen und auch wohl von den andern wie manches als spätere Zuthat, als geradezu Machwerk der Sammler und Redactoren zu erachten ist. Diess sind Gesichtspunkte, welche innerhalb der Grenzen des Erweislichen liegend, nach meiner Auffassung weiter in Betracht kommen mögen. Weiter ihnen nachzugehen, sie belegsweise zu unterstützen, erfordert wie alles einzelne sonst grundlegende Sicherstellung der Ueberlieferung. Und nur mit Rücksicht auf diese ist das bisher Gesagte gesagt und soll Weiteres bemerkt worden.

Bei aller Sorgfalt und Treue, womit eine kanonisierte Schrift wie der Lalita-Vistara in seiner letzterhaltenen Gestalt bis auf unsere Zeit überliefert worden, liegen doch in der Art dieser Ueberlieferung Anlässe für unabsichtliche Veränderung oder Verderbniss, wenn man will Sanskritisierung auch des Gâthâtextes. Was ich meine sind Irrthums- oder Versehensquellen, die ihren Einfluss nicht bloss haben konnten, sondern nachweislich gehabt haben. Solche lassen sich zwei unterscheiden, einmal Glossen als Zusätze oder Erklärungen oder auch Berichtigungen, wahre oder falsche, von Lesern oder Auslegern, dann die Schriftart selbst, worin wir die Handschriften geschrieben sehen. Natürlich ist erstere von weniger durchgreifender Bedeutung, wenn nach dem

heutigen Stande der Dinge zu urtheilen es immer Handschriften ohne solche Aggregate gegeben. Aber wie mit diesen durch die Hände unvorsichtiger oder unkundiger Schreiber Ungehöriges in den Text gerathen und sich darin erhalten konnte, so täuschte die Schriftart leicht durch Undeutlichkeit und Zweifelhaftigkeit, und wie auf das eine und andere manches sich zurückführen lässt — selbstredend auch manches in der Calcuttaer Ausgabe — möge aus dem Folgenden erhellen.

Eine ältere von meinen Hss. ist die, welche aus der Hand oder dem Gebrauche Eugène Burnouf's in den Besitz der Société Asiatique zu Paris gelangt. Sie stammt aus dem Jahre 924 nepal. Aera und ist wohl eine der ersten, welche bekanntlich B. H. Hodgson gesandt hat. Derselben nachgeforscht zu haben verdanke ich der gütigen Weisung des Herrn E. Renan, für ihre Benutzung bin ich der liebenswürdigen Freundlichkeit des Herrn J. Mohl, des Präsidenten der Asiatischen Gesellschaft, dankbarlichst verpflichtet. — Zwei verschiedene Partien, von ganz verschiedener Hand geschrieben, bilden das Ganze dieser Hs., eine jüngere von gegen Anfang des 19. Cap. (auf S. 345 der Calcuttaer Ausgabe) bis zu Ende, auf welche also das Datum sich bezieht, und eine augenscheinlich viel ältere, die von Anfang bis dahin reicht. Erstere ist im Ganzen rein ohne Zuthaten von Rand- und Interliniarschrift, letztere von solcher stellenweise derart überwuchert, dass auf einer ganzen Seite kaum noch für ein und zwei Buchstaben Raum bleibt, und man nicht selten Mühe hat, den eigentlichen Text heraus zu lesen. Aber auch in diesen Glossen, die alle selbstverständlich in nepales. Characteren gehalten, ist ein Unterschied vorab äusserlich, weniger in der Schriftform, aber in der Farbe der Schrift und nach deren Frische zu schliessen auch in der Zeit. Jünger erscheinen solche in allem weniger häufigen mit schwarzer Tinte oder Farbe, älter die viel reicher und massenhafter aufgetragenen in glücklicherweise rother Farbe. Ohne diese nämlich würden vor allen diesen erklärenden oder berichtigenden Eintragungen, denen besonders, welche zwischen den Zeilen stehen, nicht wenig die Buchstaben des Textes selbst übertünchen und verändern, letztere in ihrer ursprünglichen Gestalt gar nicht mehr kenntlich sein. Uebrigens enthalten diese Eintragungen und Glossen, namentlich die roth geschriebenen, so weit ich bis jetzt gesehen — denn vollends habe ich die Hs. noch nicht durch verglichen — ganze Zusätze als Erläuterungen aus jüngerer Anschauung, Umschreibungen einzelner Ausdrücke und Wortformen, kurz eine Art von Commentar. Vorwiegend und in ihrer bezeichneten Massenhaftigkeit, wie ich kaum zu sagen brauche, die Gâthâ betreffend, ist auch in diesen die Worttrennung so roth markiert, dass es fast den Anschein gewinnt, als wären diese Blätter der Hs. so für den Unterricht oder aus solchem, ähnlich dem reich beschriebenen Handbuch eines Schülers oder Studenten hergerichtet.

Mit dieser Hs., die ich Ab bezeichne, erscheint am nächsten verwandt eine ältere, meines Wissens die älteste der europäischen Lalita-Vistara-Hss., im Besitze der Royal Asiatic Society in London. Sie ist aus dem Jahre 875 nepal. Aera, von einer Hand ziemlich cursiv, stellenweise sogar ziemlich flüchtig, übrigens deutlich und leserlich geschrieben. In dieser, A, wie ich sie benenne, deren Benutzung ich der Güte des Herrn Prof. Eggeling verdanke, ist weder von interliniaren und marginalen Glossen, wie sie Ab hat, noch von deren Textveränderungen oder Berichtigungen zu sehen. — Wohl ersteres, nicht aber letzteres, ob zwar nicht als nachträgliche Aenderung, gilt von einigen jüngeren Hss., so von den beiden der Bibliothèque Nationale zu Paris (Burn. Nr. 86 und 87) — „nos deux mss. de Paris", wie sie Herr Foucaux gewöhnlich nennt — deren eine, eine sehr schöne und sorgfältige Handschrift, ich vollständig verglichen habe. [Die eine der beiden Hss. (Nr. 87), welche ich zu grösserer Sicherheit der Lesung bis zum 12. Cap. bei der Vergleichung hinzu genommen, ist nach meiner Ueberzeugung nur eine Abschrift der andern, welche Hodgson an Burnouf geschenkt und wohl vorher hatte copieren lassen.] Ich will diese Hss. B (bei Unterscheidung Ba und Bb) nennen.

Um für das Bemerkte einige Beispiele zu geben und die Wichtigkeit einer Vergleichung dieser Hss. also nicht sowohl wegen ihrer vielen Abweichungen vom Texte der Calcuttaer Ausgabe als vielmehr auch aus Uebereinstimmungen mit dieser und mit den angezeigten Veränderungen und Einschaltungen darzuthun, will ich sogleich wieder die ersten Seiten des 6. Cap. vornehmen. Schon Eingangs in der Prosa sind pâurṇamâsyâṃ zu pûrṇamâyâṃ oder °mâsyâṃ (63,1), pârçve zu daxiṇâyâṃ (63,5) in B Einschaltungen oder Zusätze von Ab und überflüssig; pâṇḍagajarûpo der Calcuttaer Ausgabe (63,3) für pâṇḍagajaputo („ein weisses Elephantenjunges" oder „weisser junger Elephant") aus einer erklärenden Ueberschrift rûpo, „so gestaltet" wie in Ab, herzuleiten. Doch bleiben wir bei den Gâthâ stehen. In der Schilderung von Mâyâs Traumgesicht hat B zu dṛṭha (63, 9) überzähliges dharo (etwa „sich haltend, auftretend"), was Ab überschrieben. Wie der König auf die Einladung der Mâyâ zum Açokahain kommt, kann er nicht eintreten, so sehr schwer fühlt er das Gewicht seines Körpers (na çaknoti sma açokavanikâm (nicht 'kâyâṃ) praveshṭuṃ, gurutaram ivâ 'tmânaṃ manyate sma) und sagt: „Nicht dass michs gedächt, dass ich jemals an der Spitze der Feldschlacht stehend so Körperschwere gefühlt wie heute — eva(ṃ) guru çarîraṃ manyami yâdṛço 'dya. Die Calcuttaer Ausgabe (64, 5) hat manyate, wie Ab sich corrigiert (sollte diess aus der voranfgehenden Prosa etwa manyamî als 3. Sgl. erklären, vergl. Varar. VII, 3, was ja möglich?), woher dann in B manyase begreiflich. „Vermag ich doch nicht — fährt er fort — in mein eigen Haus (oder Gebiet) einzutreten! was soll da aus mir werden, wen ach! soll ich flehend angehen!" Svâkula-

gṛham adya na prabhomi praveshṭum, kim iha mama bhave 'ngo kânva precheya câham. In der Calcuttaer Ausgabe ist der Mâlinî-Vers ganz entstellt: svakulagṛhamidamadya na prabhâmi praveshṭum — idam hat keine meiner Hss: prabhâmi für das dial. prabhomi hat Ab nachträglich eincorrigiert — kim iha mama bhaved bho: — so auch B und Ab corrigiert: anga oder wie hier auch ango ist interjectional, bhave 3. Sgl. opt. — kan nu etc. für kânva auch kanva der älteren Hss. — Dann mit der Götter Hilfe in den Açokahain eingetreten und die Mâyâ erblickend: „Sprich — sagt er — was soll ich dir thun, was ist zu geschehen (das Geschäft), sags an!" Vadahi kurumi kim te kim prayogo bhanahi, wofür Calcuttaer Ausgabe (64, 16): vadati kurumi kim te priye çobhanâni. Aus welchem Versehen die letzten Wörter entstanden, gehört nicht hierher, für vadati aber spricht B und in Ab wieder eine Correctur. Woher wohl? Der Leser vermisste die Angabe, dass König Çuddhodana spricht, und diess auszudrücken kam ihm die alte und dial. Imperativform gelegen, unbeirrt dadurch, dass sie doch zum andern pâda gehört. Auch die übrigen Angaben in diesem Stucke, dass der oder jener spricht, auch die ganze Reihe, welche nach der Calcuttaer Ausgabe 65, 15 f., wie ein Vers aussieht, gehört nicht zum Gâthâstück. — So könnte ich nun fortfahren und Beispiele zu Dutzenden, ein halbes Dutzend sogleich von der folgenden Seite bringen, wenn ich Zeit und Raum dafür aufwenden dürfte. Fraglich nur ist, ob die veränderten oder corrigierten Lesarten besonders aus der älteren Hs. in die jüngeren oder wohl umgekehrt aus einer jüngeren in die ältere gebracht, bez. nachgetragen worden. Meine Ansicht neigt sich entschieden zu letzterer Annahme, obschon was in jüngern Hss. an Einschaltungen und Zusätzen in gerader Linie fortläuft auch aus dergleichen Glossen entstanden sein mag. Wie aber solche Ein- und Umschriften, wenn sie auch sonst und früher in Hss. gemacht wurden, das Lesen erschweren und eine Quelle für Irrthümer werden, wird erst recht klar, wenn man sieht, wie die Schrift auch ohnehin wohl leicht versehen macht.

Hier seien vorab nun zwei Abschriften erwähnt, welche an Versehen dieser Art Manches aufweisen, wenn auch nicht so Vieles und Ausserordentliches, als die Calcuttaer Ausgabe in dieser Beziehung mitunter leistet: das sind die Handschriften des India Office in London, deren sich seiner Zeit Robert Lenz bedient, und welche mir durch die liebenswürdige Freundlichkeit des Herrn Dr. Rost und dessen gütige Verwendung geliehen sind. Beide sind in Nâgarî geschrieben, besonders schön die eine (Nr. 9880) weniger schön die andere (Nr. 541) welche durch Capt. Knox besorgt und von Colebrooke geschenkt worden. Was den Werth dieser Copien noch erhöht, dem einer Hs. gleich und sie hier besonders lehrreich macht, ist der Umstand, dass beide wie ich wohl annehmen darf nach einer und derselben Vorlage hergestellt sind, die mit

der Pariser Hs. B auf ziemlich gleicher Stufe steht. Ich will sie beide im Folgenden LL., die eben zuletzt genannte La, die andere Lb heissen. — Auf Vollständigkeit will ich übrigens auch hier nicht ausgehen, sondern nur einiges mehr oder minder kurz anzeigen, was von Belang ist. Manches dürfte hierbei zugleich an ähnliche Bemerkungen des Herrn Prof. Weber, in der Einleitung zu „Einem Fragment der Bhagavatî" (Abh. der Berl. Ac. der Wiss., 1865) erinnern.

So, was zuerst die Vocalbezeichnung angeht, ist der senkrechte Strich für â in einzelnen Fällen (nach ṇ, ç, dh) durch einen mittleren Querstrich mit seinem Consonanten verbunden, was ihm das Ansehen von m gibt und umgekehrt (veçâ für veçma); e, bez. o, wird vor seinem Consonanten bei g, ṇ, dh, ç, sonst durch Schlängeln des Querbalkens bezeichnet, nicht selten aber so schwach, dass dafür a, bez. â, gelesen wird; î hat seinen Bogen so kurz und gerundet an der Ecke des Consonanten, dass dafür leicht âṃ zu lesen und umgekehrt (sahî° für sahâmpati, nach Foucaux Nebenform, ist wol hierher zu rechnen). Versehen aus diesen letzteren beiden sind auch in LL häufig. Weniger sind u und ṛ, û und ṝ (çuddha—çraddha) zu verwechseln.

Wenn für kh, wie auch in unsern Hss. da und dort geschieht, sh erscheint, so ist das wohl dialectisch, aus der Aussprache herzuleiten, nicht aber wenn dafür sv (sveda für kheda) gelesen wird. Dass Zeichen für g kann, wie die letztcitierte Stelle der Calcuttaer Ausgabe zeigt, unachtsam für ç angesehen, eher aber gh mit dy vertauscht werden, wie z. B. in der Lokântarika-Schilderung (Cap. 5 und 26) adyâ adyasphuṭâ für aghâ agha° auch in La mehrmals, auch einmal in Lb geschrieben. Bei grösserer Rundung des c च wird dieses leicht für v genommen, (umgekehrt, bei spitzerem Winkel wohl für n), auch j einzeln für ṇ oder ç oder umgekehrt (bhaja° für bhaṇa°). — Aber t und bh sind wohl kaum von einander zu unterscheiden? So sollte man nach Herrn Foucaux glauben, und andere und ich selbst, ehe ich mich genügend mit nepal. Hss. vertraut gemacht, haben das geglaubt. Nun meine ich, dass der Irrungen bei weitem weniger sein würden, wären alle Zeichen so gut als durchgängig die für einfache bh und t auseinander zu halten. Der nach unten offene Bogen beider Zeichen hat beim bh am linken Ende einen meist längeren, selten verkürzten schrägen Ansatz, भ भ welcher beim t त fehlt, nur da wo dieses verdoppelt oder mit u, r erscheint, ähnlich aber meist unverbunden wohl hinzu kommt. Es gehört demnach schon ein Theil Unaufmerksamkeit dazu hier zu verwechseln, wenn auch die Gelegenheit, worauf hier das Meiste ankommt, das fragliche Wort nämlich (z. B. ati° — abhi°), mitunter günstig ist. Beispiele brauche ich hier nicht anzugeben. Sie sind in der Calcuttaer Ausgabe häufig, viel häufiger als in den Londoner

Abschriften. — Dagegen werden wieder die oft ganz gleichen dh und sh vertauscht (çoshana für çodhana; für raxi ist in einigen Hss. rashi, daher radhi La), und nicht nur n und m, da in jenem das Zeichen links wohl in einer Schleife verläuft न während bei diesem, wie bemerkt, öfters der Querbalken fehlt, sondern auch wo jene Schleife ganz fehlt, n mit c, auch mit j, und was noch schlimmer und viel häufiger ist n mit r न र verwechselt. Auch p mit y, y mit m und v und unter einander (vithitum für pithitum L) werden vielfach vertauscht. Bekanntlich ununterschieden werden b und v bezeichnet, was für bala oder vala (für vara) allerdings zweifelhaft sein kann. Uebrigens wird man, ob patha oder yatha, rodha oder rocha, jala oder nara abhôvan oder abhûvam und dergl. zu lesen, wenig, mitunter, wo mehreres zusammen kommt, auch schon eher zweifeln können, indess hat wenn nicht Unkenntniss so doch Unbedachtsamkeit oder Gedankenlosigkeit der Abschreiber in den meisten Fällen mehr als die Aehnlichkeit der Zeichen die Fehler verschuldet.

Wirkliche Schwierigkeiten beginnen erst mit den Ligaturen, indem hier mit der Aehnlichkeit der Zeichen auch die Möglichkeit verschiedener Wortformen zusammen treffen und begründete Zweifel erregen können. Aehnlich sind x und rṇ, क्ष र्ण, wenn dieses mehr unter die Zeile gerückt erscheint; es ist nicht mit der Calcuttaer Ausgabe (66, 9) darçiniya sondern mit den Hss. daxiṇiya („digne des offrandes“, nach dem Tib. bei Foucaux) zu lesen. — Nach r hat in nepal. Hss. die übliche Consonantenverdoppelung statt, was unter Umständen ja vortheilhaft sein kann, wenn es sich z. B. fragt, ob niº oder nirº praefigiert ist. Anderseits aber wird das Zeichen für vorhergehendes r auch da gefunden, wo es bereits überflüssig — caturshsha für catushshu — oder wie blosses Zeichen der Doppelung steht, von ṇ, j (in nishaṇṇa, sajjana u. a.), dann einzeln zu ddh (in griddha u. a.) während es da und sonst wo nothwendig nicht selten fehlt, wie in vaddhita für varddhita u. dergl. Weil in derselben Verbindung an andern Stellen oder an derselben Stelle in andern Hss. das r-Zeichen gesetzt ist, lässt sich auch nicht annehmen, dass es hier dem d gleich geworden, dem es wohl vor g (gg) ähnlich und da mit n verwechselt wird (ni:sañgâº für ni:sargâº, Calcuttaer Ausgabe 35, 2). Man sieht aber, wie es in diesen Fällen (vaddha – baddha; mâgga) ausser anderm zweifelhaft sein kann, ob wirklich inlautend prâkritische Assimilation oder blosse Schreibweise vorliegt. — Gleiches Bedenken kann bei nachfolgendem r, wenn wie öfters auch dessen Marke fehlt, um der mangelnden Doppelung willen nicht wohl eintreten, obgleich auch hier das r-Zeichen vorhanden oder fehlend zu Versehen Anlass gibt. Mangelhafte oder schlechte Unterscheidungen, wie von ch und cch (LL haben meist nur ch), von sht oder shth u. a. begegnen auch wohl in Nâgarî-Hss.; eben dahin mag ich auch nur rechnen, wenn t vor k, p, m als n erscheint — Ab hat den Bogen eines

solchen n wohl nachträglich verlängert — also in mahânma für mahâtma, tavân für tavât pra° u. a. Bedenklicher ist wieder, wenn d in Verbindungen nicht sowohl einem r als vielmehr einem b gleich gemacht: ob çraddha oder çrabdha, praçrabdhi oder praçraddhi zu lesen (vergl. L.-V.-Uebersetz., S. 146 u. 149 Note) möchte aus den Hss. schwer zu entscheiden sein.

Ueberhaupt sind einzelne Zeichen in Ligaturen sehr verändert, wie also t, th, dh (letzteres wie durchstrichen v, auch mit r, daher dhr und vr wohl verwechselt), und mehr als in Nâgarischriften sind einzelne Ligaturen, die z. B. xm, jn, bhr, tr, hm etc. eben nur aus Gebrauch und Uebung kenntlich, durch weitern Zutritt aber besonders von Halbvocalen fast unkenntlich. Am misslichsten ist hier wohl y, schon mit einfachen, wie irshâ und irshyâ, abhidhya und abhivya, pushya und pushpa, allerdings auch wohl ty und bhy (und diess mit sy) zeigen, besonders aber wo y mit jenen Ligaturen, mit kt, mit j, h, hm, hr als ein durchgezogener Schnörkel erscheint. Worüber die Calcuttaer Ausgabe sich wohl mit einem „salto mortale" hinweg hilft, mit apatrapa° (S. 27, 17), einem jyaputrâryya (29, 8) für hryapatrâpya° begegnen wir in den Abschriften Lesungen als hyayavâshpa u. a. Mich dünkt, diess dürfte genügen, um hier eine ergiebige Quelle des Irrthums und Versehens erkennen und einsehen zu machen, wie allein genaue und mehrfache Vergleichung von Hss. uns selbst möglichst schützen kann.

Ehe ich in einigen Textproben auch hierfür Belege gebe, will ich hier noch zwei Hss. nennen, die stellenweise nur bei kurzem Aufenthalte am Orte von mir eingesehen wurden. Die eine ist in der Bibliothek (add. Msc. 918) des University-College zu Cambridge und wurde mir durch Herrn Prof. Wright gütigst angezeigt, eine bis auf ein letztes Stück moderne nep. Hs., vorkommenden Falls mit C bezeichnet. Und die andere ist die Oxforder Hs., O, daraus mir schon früher Mittheilungen wurden, eine gar nicht sonderlich gute, auch ohne Jahreszahl, die ich mir gleichwohl einer spätern Collation vorbehalten.

Zu Originalproben habe ich mit Absicht solche ausgewählt, deren deutsche Uebersetzung bereits vorliegt, deren Versmass entsprechend verschieden und freiere Bewegung gestattet, die auch verhältnissmässig wenig Dialectisches haben, beiläufig auch unter allem, was ich bis jetzt gesehen, am treuesten in der Calcuttaer Ausgabe ediert erscheinen: es sind die Gâthâ aus dem 3., 4. und das erste Stück aus dem 5. Abschnitt. — Wo der aus der Uebereinstimmung meiner Hss. recipierte Text von dem der Calcuttaer Ausgabe abweicht, habe ich letzteren bloss mit einem Ed. C. unten angegeben, nur wo diess besonders bemerken zu lassen von Wichtigkeit sein mochte, mit einem Mss. die übereinstimmende Version der Hss. hinzugefügt, sonst natürlich die abweichenden Lesarten. Uebrigens bin ich hier über das Mass eigentlicher Varianten, mehr als diess natürlich in der Ausgabe geschehen wird, hinaus gegangen

und habe blosse Schreibfehler auch da noch theilweise vermerkt, wo in ihnen keine Variante zu vermuthen ist, sie also nur Beispiele für das Capitel der Versehen sind. Doppelung nach r, wie sie die Hss. zeigen, habe ich im Ganzen vermieden, bin in der Bezeichnung der n-Laute, da die Hss. schwanken, den Regeln des Sanskrit gefolgt und n für ṇ, wie auch s für ç oder sh habe ich nur da geschrieben, wo in allen Hss. Uebereinstimmung herrscht. Sonst Abweichungen von der handschriftlichen Ueberlieferung überhaupt habe ich mir keine erlaubt und werde mir auch keine erlauben, niemals ohne Rechenschaft und dann nie ohne Noth, wenn nämlich nicht unzweifelhafte und klare Indicien für fehlerhafte Schreibung vorliegen. Wo wie hier die Freiheit in der Sprachform so gross ist, dass sie einem gar wie Willkür aussehen kann, gegenüber dem einen Richtigen die Möglichkeiten des Unrichtigen unbeschränkt sind, ist meines Erachtens nur um so strengeres Festhalten an dem Ueberlieferten geboten. Ueberhaupt scheint es mir nicht in der Aufgabe eines Herausgebers und dessen Kritik zu liegen, eigene Vermuthung an die Stelle desjenigen zu setzen, was ihm unpassend oder anstössig vorkommt, zumal gar zu leicht und oft das vermeintliche Besserwissen nur auf eigenem Nichtwissen beruht. Aufgabe einer andern Kritik, der des Sprachforschers, wird es nachher sein, über das Ueberlieferte im Ganzen und Einzelnen zu urtheilen.

I. L. V. Cap. III. (Calc. Ausg., S. 30 ff.) Metrum: Indravajrâ (mit Indravaṃçâ).

Prâsâdi dharmoccayi çuddhasattva: sudharmasiṃhâsani sannishaṇṇa: | 1
sabhâgadevâi: parivârito ṛshi: sambodhisattvebhi mahâyaçobhi: ||

Tatropavishṭâna abhûshi cintâ: katamat kulaṃ çuddhasusamprajânaṃ | 2
yad bodhisattve pratirûpajanme mâtâ pitâ kutra ca çuddhabhâvâ: ||

Vyavalokayanta: khalu jambusâhvayaṃ ya: xatriyo râjakulâ mahâtmâ | 3
sarvân sadoshâu anucintayanta: çâkyaṃ kulaṃ câdṛsu vitadoshaṃ ||

Çuddhodano râjakule kulino narendravaṃçe suviçuddhagâtra: | 4
ṛddhañca sphitañca nirâkulañca sagâuravâṃ sajjanadhârmikañca ||

Anye 'pi sattvâ: kapilâhvaye pure sarve suçuddhâçayadharmayuktâ: | 5
udyâna-ârâma-vihâramaṇḍitâ kapilâhvaye çobhati janmabhûmi: ||

1. Dharmoccaya A; L. Ed. C. — siṃhâsana A; Ed. C. — nishadya A — °sattvebhir Ed. C. (bhi Mss.) — 2. upavishṭânu L (°shṭâna übr. Mss., gen. pl.) °vishṭasya Ed. C. — abhûddhi cintâ Ed. C. — satprajñâkaṃ Ed. C. — yad-bodhisattva° Ed. C. — janma Ed. C. — bhâvâ Ed. C. (bhâvâ: Mss.) — 3. °kulâ Ed. C. (kulâ Mss.) — dṛçur Ed. C. (dṛsu Mss.). — 4. vaṃça: Ed. C. — nirâkula° B — gâuravaṃ Ed. C. — dhârmikañca A — 5. sarveshu A; L maṇḍito L. —

Sarve mahânagnabalâir upetâ vistirṇahasti navaratnavanti | 6
ishvastraçishyeshu ca pârami gatâ na câparaṃ hiṃsishu jivitârthaṃ ||

Çuddhodanasya pramadâ pradhânâ nârisahasreshu hi sâgraprâptâ | 7
manoramâ mâyakṛteva bimbaṃ nâmena sâ ucyati mâyâdevî ||

Surûparûpâ yatha devakanyâ suvibhaktagâtrâ çubhanirmalâṅgi | 8
na so'sti devo na ca mânusho vâ yo mâya dṛshṭvâ'tha labheta tṛptiṃ ||

Na râgaraktâ na ca doshadushṭâ çlaxṇâ mṛdu sâ ṛjusnigdhavâkyâ | 9
akarkasâ câparushâ ca sâumyâ smitimukhâ sâ bhṛkuṭiprahiṇâ ||

Hrinâ vyapatrâpiṇi dharmacâriṇi nirmâṇa astabdha acañcalâ ca | 10
anirshukâ câpyaçaṭhâ amâyâ tyâgânuraktâ sahamâitracittâ ||

Karmexiṇi mithyaprayogahinâ satye sthitâ kâyamana: susaṃvṛtâ | 11
stridoshajâlaṃ bhuvi yat prabhûtaṃ sarvaṃ tato'syâ khalu nâiva vidyate ||

Na vidyate kanya manushyaloke gandharvaloke'tha ca devaloke | 12
mâyâya deviya samâ kuto'ntari pratirûpa sâ vâi janani maharshe: ||

Jâtiçatâṃ pañcamanûnakâri sa bodhisattvasya babhûva mâtâ | 13
pitâ ca çuddhodana tatra tatra pratirûpa tasmâj janani guṇânvitâ ||

Vratastha sâ tishṭhati tapasiva vratânucâri sahadharmacâriṇi | 14
râjñâ'bhyanujñâta varapralabdhâ dvâtriṃsa mâsâm ava kâma sevahi ||

Yatra pradeçe sthihate nishidate çayâgatâ ca kramanañca tasyâ: | 15
obhâshito bhoti sadevabhâgo âbhâya tasyâ: çubhakarma nishṭhayâ: ||

---

6. °rûpeta B; nagaravarâirûpetâ L — hastâ navaratnavanta: Ed. C. — çicyeshu (?) Ab; çiaśeu Ed. C. (viell.: çikyeshu) — pâramiñ gatâ B; LL (°mi gatâ A; Ab; l anslaut. ≚) pâragâmino Ed. C. — hañsi svajivitâ° Ed. C. — 7. pradhâna B; LL. — prâya° LL (Schreibf.) — 8. °rûpâ atha Ed. C. — na mânusho Ab; B — 9. mṛdu; LL; mṛdû Ed. C. (vgl. pârami). — akarkaçâ Ed. C. — smitâ° Ed. C. (smiti Mss.) — prahinâ A — 10. hyapatrâ° Ed. C. — 11. karmexanâ Ed. C. — mithyâ° B — satya A; satyâ LL (satye Ab; B; Ed. C.) bhûvi B — yan pra° Ab; B — tato'syâ: Ed. C. — 12. kanyâ Ed. C. — mâyâyadeviya Ed. C. — samâkṛtâxari Ed. C. (kṛtoxari (?) B; kṛto'ntari übr. Mss.; Uebers. zu corrig.: „so irgend gleich kommet“). — 13. jâti° A; B — pañcamanûna° Ed. C. — çuddhodanu Ab; verwischt B — 14. vrate sthitâ Ed. C. — tapaçiva A — râjanyann° A; râjñanyann (?) LL; râjñâbhyann° Ab (zweifelhaft) B; Ed. C. — valapra° A; vacapra° (offenb. für vara°) LL; barapra° Ed. C. — dvâtiṃa A; dvâtriñsa Ab; B; dvâtriñça LL; Ed. C. — mâsâm akâma A; Ab; B; mâsâm ava kâma LL; mâsâ na kâma Ed. C. (Metrisch allein LL; etwa „fern von Liebe, Liebesgenuss“) — sevati Ed. C. (sevahi Mss., nicht etwa °di; vgl. übr. Varar. VII, 12 und meine Erkl. S. 132) — 15. pradeça sthâta Ed. C. — cañkramañca Ed. C. — âbhâsito bhâti Ed. C. (obhâshito bhoti = bhavati, Mss.) — âbhâsa A (nicht unmögl., âbhâya übr. Mss.) — nishṭhayâ A —

Na so'sti devâsuramânusho vâ yo râgacittena samartha prexitum | 16
paçyanti mâtâm duhitâñca sarve iryâpathesthitâ 'ryaguṇopapetâ ||

Mâyâya devyâ: çubhakarmahetunâ vivarddhate râjakulam viçâlam | 17
pradeçarâjñâm api câpracâro vivarddhate kirti yaçaçca pârthive ||

Yathâ ca mâyâ pratirûpabhâjanam yathâryasattva: paramam virâjate | 18
paçyeta evâvadhikam guṇânvitâ dayâsutâ sâ janani ca mâyâ ||

Jambudhvaje 'nyâ na hi sâ 'sti nâri 'yasyâ samarthâ dharitum 19
narottama: |
anyatra devyâtiguṇânvitâyâ daçanâgasâhasrabalam hi yasyâ: ||

Evam hi te devasutâ mahâtmâ sambodhisattvâçca viçâlaprajñâ | 20
varṇanti mâyâm jananim guṇânvitâm pratirûpa sâ çâkyakulananda-
nasya || iti ||

2. L.-V., Cap. IV (Calc. Ausg., S. 46 ff.). Metrum: Âryâ (pathyâ)

Tushitavarabhavananilayâd yadâ cyavati nâyaka: purushasimha | 1
âmantrayate devân pramâdam akhilam visarjayata ||

Yâ kâci rativiyûhâ divyâ manasâ vicintitâ çrîmân | 2
sarva çubhakarmaheto: phalam idam çruṇu-r-asya karmasya ||

Tasmâd bhavata kṛtajñâ apûrvaçubhasamcayam xapitveha | 3
mâ gacchata punar apâyân asâdhvasukhavedanâ yatra ||

Dharmaçca ya: çruto 'yam mamântike gâuravam upajenitvâ | 4
tata: pratipadyathâ: prâpsyatha niyatam sukham anantam ||

---

16. âraxitum (?) LL. — mâtâ Ab; B; L; Ed. C. (mâtâm A) — irshya° Ed. C. (Iryâ Mss.; caryâ nur A.) — pathesthvâ° Ed. C. — 17. vivaddhate A (°baddhate LL.) — vivaddhate Ab; LL. — kirtti Ab; B — câpacâro Ed. C. — 18. paçyata Ab; paçeta A — ekâ adhikam Ed. C. (evâvadhikam Mss.) — dâyâsuta A; Ab; dayamsuta B; dayâsutâ LL; dayânvitâ Ed. C. — jani Ab; B — 19. ya syât Ed. C. (yasyâ A; yasyâ: übr. Mss.) — dhâritum A (gegen Metr.) — narottamah Ed. C. (narottama; Mss. richtig, pass.) — sahasra° A; LL. Ed. C. — prabalam Ab; B; LL.; Ed. C. (balam A.) — 20. mahâtmâ Ab; B — prajñâ: Ed. C. (prajñâ Mss.) — pratirûpa çâkya° Ed. C. —
1. simha: Ed. C. (simha Mss.) — visarjjayata BB — 2. kâcid Ed. C. (kâyâci Ab) — rativyuyuhâ Ed. C. (°viyûhâ Mss.) — cintitâ A; Ab; B; cintita LL. (vicintita Metr.) — çrîman Ed. C. — çruṇuteya Ed. C. (çruṇutasya B; çruṇu-r-asya übr. Mss.; vgl. yatha-r-iva 63. 12) — 3. bhagavata: A; Ab; L; bhavata: B — °çubhasavayam A; Ab; LL. (abgesehen vom Metrum, etwa aus savaya: „Genosse, Altersgenosse"? Uebr. Versehen leicht erklärlich; samcayam B; Ed. C.) — asâdhya° A; Ab; (mit übersehr. v) B; asâdhyâ° Ed. C. (unmetr. asâdhva° LL.) — 4. çruto ya A; LL. — upajanitvâ A; LL.; Ed. C. (janitvâ Ab; B) — tatra Ed. C. (tata: Mss., tata nur A). — pratipadya Ed. C. (°padyathâ: A.; Ab; B; ohne visarga LL., vgl. Str. 9 carathâ:). —

Sarvam anitya kâmâ adhruvaṃ na ca çâsvatâ api na kalpâ: | 5
mâyâmarîci sadrçâ vidyutphenopamâ capalâ: ||

Na ca kâmaguṇaratibhi: trptir lavaṇodakaṃ yathâ pitvâ | 6
te trpta yesha prajñâ âryâ lokottarâ virajâ ||

Na taraṅgatulyakalpâ: saṃgîti câpsarobhi: saṃvâsa: | 7
anyo'nyagamayuktâ yathâiva sâmâyî kâmañca ||

Na ca saṃskrte sahâyâ na mitrajñâtijano ca parivârâ: | 8
anyatra karma sukrtâd anubandhati prshṭhato yâti ||

Tasmât sahita samagrâ anyo'nyaṃ mâitracitta hitacittâ: | 9
dharmacaraṇaṃ carethâ: sucaritacaraṇâ na tapyante ||

Buddham anusmarethâ dharmaṃ saṅghaṃ tathâ'pramâdañca | 10
çrutaçîladâna niratâ xântyâ sâuralhyasampannâ: ||

Du:kham anityam-anâtmâ nirixatha yoniso imâṃ dharmâṃ | 11
hetupratyayayuktâ vartante 'svâmikâ jaḍabuddhyâ ||

Yâ kâci ṛddhi mahyaṃ paçyata pratibhâñca jñânaguṇatâñca | 12
sarvâ çubhakarmaheto: çîlena çrutena câpramâdena ||

Anuçishyadhvaṃ mahyaṃ çîlena çrutena câpramâdena | 13
dânadamasaṃyamenâ sattvârtha hitârtha mitrârtha: ||

---

5. sarva anitya akâmâ Ed. C. — adhruvâ Ed. C. — çaçvato supina Ab; çâçvatâ supina B; LL. (verschrieben für apina A) — çâçvatâ'pi Ed. C. (gegen Metr.). — çadrçâ: Ed. C. — phenopamaçca Ed. C. — capalâ A; Ab — 6. ratibhis Ed. C. (ratibhis LL, ratibhi: übr. Mss.). — Vgl. c. XIII, g. e. (Calc. Ausg. 222, 3 v.) — te trptasyâlaha (gloss. trptayo sahâ (?) vgl. Erkl., S. 162 Note) Ed. C. zweifelhaft A (doch kaum anders anzusehen als) trpta yesha übr. Mss. (c. XIII trpta saha überall; hier wie dort N. pl.). — Erstes statt zweites Hemistich; Strophentheilung von hier an verkehrt, Calc. Ausg. — 7. kalpâ Ed. C. (kalpâ: Mss.). — saṅgîtiçcâ° Ed. C. (saṅgîti câpsarobhi: Mss. î als Länge, doch viell. saṅgîti câpsarobhi) — anyonyagamanayukto Ed. C. (anyo'nyagama Mss.; yukto B; LL.) — 8. svakrte Ed. C. (saṃskrte Mss., vgl. Erkl.) — jñâti Ed. C. (auch gegen Metrum.) — napari° Ed. C. — anubadhnâti Ed. C. (unmetr.) — 9. anyo'nya Ab; LL (nya wieder zweisilbig). — hitacittâ A — dharmaçcaraṇaṃ Ab; LL.; dharmâ° Ed. C. (dharma° übr. Mss.) — hi (überzählig) Ed. C. — 10. dharmasaṅghaṃ Ed. C. — xânti A (vgl. o. saṅgîti) — 11. anâtmâ Ed. C. (anâtmâ La; anyâ Lb. verschr.) — ye 'nye Ed. C. (yoniso Mss.) — imi dharmâṃ A; imâ dharmâ Ab; imi dharmâṃ B; imâṃ dharmaṃ LL (imi wohl für imâṃ, wie öfters, diess für imân); imaṃ dharmaṃ Ed. C. — hetupratyayaprayuktaṃ (?) Ed. C. °yuktâṃ B.; LL. — svâmikâ B (für svâmikâ wie überall, kâ scheint überzählig). — 12. yâṃ kâñcidrddhi Ed. C. — paçyati B; LL. (passiv) — prabhâñca Ed. C. (Metr. verstört); pratilabhaṃ sa LL.) — sarvâṃ Ed. C. (sarvâ Mss.; doch wohl metrisch sarvâ, wie Str. 2); übrigens nach Art der gîti gebildet; — 13. çîle Ed. C. (unmetrisch auch als zweites Hemistich) — dânayama Ed. C. — sañjamena (prâkr. j für y, öfters) A (sanayena LL, für saṃyamena Ab, B, übr. wohl °menâ, wie im Folg.) — mitrârtha Ed. C. (mitrârtha: Mss.). —

Na ca vâkyarutaravenâ çakyâ: sampâditu kuçaladharmân | 14
pratipattim ârabhethâ yathâ ca vadathâ tatha karothâ ||

Mâ khalu parâvakâçam svayam yatadhvam sadâ prayatnena | 15
na ca kaçcit krtva dadate na câpyakrtvâ bhavati siddhi:

Samanusmarathâ pûrve yad du:kham samsâragiram anubhûtam | 16
na ca nirvrti virâgo samanugato mithyâ niyatâiva ||

Tasmât xanam labhitvâ mitram pratirûpadeçavâsañca | 17
çreshthañca dharmaçravanam srametha râgâdikân kleçân ||

Mânamadadarpavigatâ: sadârjavâ 'mandavâça açathâça | 18
nirvânagatiparâyana yujyata mârgâ 'bhisamayâya ||

Mohakalushândhakâram prajñâpradîpena vidhamathâ sarvam | 19
sânuçayadoshajâlam vidârayata jñânavajrena ||

Kim api subahu vadeyam dharmam yushmâkamartha samyuktam | 20
na ca tatra 'vatishthethâ na tatra dharmasya aparâdha: ||

Bodhir yathâ mi prâptâ (syad) dharmañca pravarshayed amrtagâmim | 21
punar api viçuddhacittâ upetha varadharmaçravanâya || iti ||

---

14. ravena Ed. C. (rutena verena B) — pâditum Ed. C. (°tu Mss., doch schw. Länge) — dharmâ; Ed. C. ârabhavethâ Ab; (ârâ°) B; LL (°bhethâ A) — tathâ karotha Ab; B; LL (karothâ A; schw. wohl tatha für tathâ). — 15. yatatadhvam Ab; yadhadhvam B; yathadhvam LL — kaçcidakrtvâ Ed. C. (kaçcit-krtya B; °krtva übr. Mss.; kaçci krtvâ zu erwarten; übr. vgl. Erkl.) — siddhi Ab — 16. purvam Ed. C. — samsâro cira B; ciram Ed. C. — (samsâra giram übr. Mss.) — nirvrtir Ed. C. — samanutato LL (°gato mithyâ Mss. wohl für mithyâ). — niyatameva Ed. C. — 17. mitra B; LL; Ed. C. pratirûpam B (unmetr.) — çramatha B; sametha LL; çametha Ed. C. (srametha A, Ab) — parâgâdikam (?) Ab — 18. 'mandavâcaçca (darauf fälschlich Versabschluss) Ed. C. (marddavâçca für manda° B, wonach kein yatht Mss.) — parayanâ B; Ed. C. (geg. Metr.) — yuñjata Ed. C. (ghubyata (!) La, yuhyata Lb) — abhisamayâya A; Ab, (°samapâya LL) — 19. moham LL — vajrana A; vajina Ab. — 20. kimasi Ed. C. — dharma A; Ab; B; Ed. C. (dharmam LL). — yuktam Ed. C. (samyuktam Mss.). — na ca tatrâvati° Ed. C. (tatrâvati Mss. auch LL, gegen Erkl. S. 169 Note; tatra pravishthethâ nur A, wohl für prati°, was inhaltl. und metr. zu rechtfertigen). — yatra dharmasyâparâdha: Ed. C. — 21. bodhiryathâ prâpya: syâd Ed. C. bodhi yathâbhi prâpta LL (auch metr. falsch; bodhir yathâ mi prâptâ syâd Mss.; syâd erscheint überzählig, nicht wohl die beiden letzten kurz zu nehmen) — pravarshayatâ° Ed. C. — gâmi Ed. C. — viçuddhâ B; LL (nicht wohl metr.) — upasevata Ed. C. upasta A; (upasta) Ab; LL (wohl verschr. für upetha B). —

3. L. V. Cap. V. (Calc. Ausg., 46 ff.). Metrum: Vasantatilakâ.

Sâdho çṛṇushva mama pârthiva bhûmipâlâ, yâcâmi te nṛpatir adya 1
varaṃ prayaccha |
Abhiprâya mahya yatha cintamana: praharshaṃ, tan me çṛṇushva bhava prîtimanâ udagra: ||

Gṛhṇâmi deva vrataçîlavaropavâsaṃ, ashṭaṅga poshadham ahaṃ jagi 2
mâitracittâ |
prâṇeshu hiṃsaviratâ sada çuddhabhâvâ, premaṃ yathâ 'tmani pareshu tathâ karomi ||

Stâinyâd vivarjitamanâ madalobhahinâ, kâmeshu mithya nṛpate na 3
samâcarishye |
satye sthitâ apiçunâ parushaprahîṇâ, sandhipralâpam açubhaṃ na samâcarishye ||

Vyâpâdadoshakhilamohamadaprahîṇâ, sarvâ abhidyavigatâ svadha- 4
nena tushṭâ |
samyak prayukta akuhânilayâ anirshyu, karma yathâ daça ime kuçalâ carishye ||

Mâ tvaṃ narendra mayi kâmatṛshâṃ kurushva, çîlavrateshvabhira- 5
tâya susaṃvṛtâya |
mâ te apuṇya nṛpate bhavi dîrgharâtraṃ, anumodayâ hi mama çîlavratopavâsaṃ ||

Chando mamesha nṛpate praviçâdya çîghraṃ, prâsâdaharmyaçikhare 6
sthita dhârtarâshṭre |
sakhibhi: sadâ parivṛtâ sukha modayeyaṃ, pushpâbhikîrṇaçayane mṛduke sugandhe ||

---

1. Dharmapâla Ed. C. (bhûmipâlâ Mss.) — nṛpate'dya Ed. C. — prayaccha: (visarga?) Ab — abhiprâya A (°yu übr. Mss.) abhiprâyamapyatha Ed. C. — mahyaṃ LL. — 2. gṛhṇâmi Ed. C. (gṛhṇâ° Mss.) — çîlavalopavâsaṃ A; (vratoyamanasa vrata°) Ab; paropa° B — jagati Ed. C. — sadâ Ed. C. — yathâtmani A; Ab, B — 3. strâinyâ A; B, Ed. C. strâinyâd Ab, stâinyâ C; stâinyâd LL (vgl. Erkl. S. 185) — manâ; Ab; B; Lb; Ed. C. — mithyâ Ed. C. — satya A — saṃdhi Ab; B — calishye Ab — 4. prahinâ A; °hinâ Ab; LL — avidya° Ed. C. — svadhareṇa Ab — prayuktâ aguhâ° Ed. C. — anirshu A; anishyu: Ab; anirshyukâ; B; anishyâ: LL; anirshyâ Ed. C. — karmaṃ A (anusv. ungewöhnlich als geschlossener Punkt, karma übr. Mss., karmâ eher erwartet; yathâ überall deutlich.) — kuçalâṃ B — 5. kâmatṛshâ A; Ab; LL (vielleicht vorzuziehen, wie pâli) tṛshâṃ B; Ed. C. — abhiratâ yaça: saṃvṛtâ ca Ed. C. — mâ te'puṇya A; mâtre'puṇya Ab; LL (mâ te apuṇya B) — anumodaya Ed. C. — 6. mamâisha Ed. C. (vgl. v. Str. 7: yesha) — çîghra Ab — çishakhare (verschr.) A — dhâṃurâshṭe A; dhâṃurâshṭre Ab; LL (überall deutlich, dhârta° B). — sakhibhi Ab; sakhibhi: B; LL; Ed. C. (sakhibhi: A metr.) — sakhaṃ Ed. C. — puṇyâbhi° A. —

Na ca kâñcukiya purushâ napi dârakâçca, na ca istri prâkṛta mamâ purata: sthiheyâ | 7
no câmanâpa mama rûpa na çabdagandhân, nânyatra ishṭamadhurâ çrunyâ suçabdân ||

Ye rodhabandhanagatâ: parimuñca sarvân, dravyâmbarâçca purushân dhanina: kurushva | 8
vastrânnapâna rathayugya tathâ'svayânaṃ, dada saptarâtrikam idaṃ jagata: sukhârthaṃ ||

No co vivâdakalahâ na ca roshavâkyâç cânyo 'nyamâitramanaso hitasâumyacittâ | 9
asmin pure purusha ishṭika dârakâçca, devâçca nandanagatâ: sahitâ ramantân ||

Na ca râjadaṇḍanabhaṭâ na tathâ kudaṇḍâ, notpîḍanâ napi ca tarjana tâḍanâ vâ | 10
sarvân prasannamanaso hitamâitracittâ, vixasva deva janatâṃ yatha eka putraṃ ||

Çrutvâiva râja vacanaṃ paramaṃ udagraṃ, prâhâ 'stu sarvam idam eva yathâ tavecchâ | 11
abhiprâyu tubhya manasâ svanucintitâni, yad yâcase tava varaṃ tad ahaṃ dadâmi ||

Âjñâpya pârthikavara: svakapârishadyâm, prâsâdaçreshṭhaçikhare prakarotha ṛddhiṃ | 12
pushpâbhikîrṇaruciraṃ varadhûpagandhaṃ, chatrâpatâkasamalaṃkṛta tâlapaktiṃ ||

---

7. kâncukiya (i für âñ) B — na vidârakâçca B; LL; Ed. C. (p mit v verw., napi A, Ab.) — purata A (viell. besser, Auslaut a = â) — stiheyâ B (sthiheyâ übr. Mss.) — na ca prâkṛtatamâ: purato 'sti heyâ: (?) Ed. C. — no vâmanâpa Ed. C. (zweifelh. Ba) câmanapa LL. — madhurâñchṛṇuyañ Ed. C. — çrunyâñ B (°yâ übr. Mss.) — 8. dravyâmbarâiçca B; °varâçca übr. Mss. (möglich viell. fem. Acc. pl., appos. zu nehmen; Verwechs. der Zeichen für ai und fehlendes â nicht wohl so allgemein. Nach der tib. Uebers. scheint °varân gelesen, vgl. übr. Erkl. u. Note S. 190); divyâmbarâñçca Ed. C. — dhanina A — yugma Ed. C. — tathâçva° Ed. C. (tathâsva° Mss.) — dala LL. — 9. no cedvivâda° Ed. C. — roshavâkyâ ç…° A; Ab, (vosha° BB, am Rande corrig. Ba) B; vâkyâçcâ° LL, Ed. C. (viell. wohl: vâkyâ anya°) — mâitreya° B; LL (mâitra° A mit überschr. ya Ab) — cittâ: (mit Strophenschluss) Ed. C. — purushashṭika° Ed. C. — istrika Ab (ishṭika übr. Mss.) — ramantât A; LL; ramantân Ab; ramantâm (corr. °tât) B. ramantâm Ed. C. — 10. râjadaṇḍaka A. °daṇḍa Ab. LL, Ed. C. (°daṇḍana B) — bhaṭṭâ B — nâpi Ed. C. — tâḍanâ A — sarvâñ (sumsv.?) A — cittân Ed. C. (cittâ Mss.) — putraṃ Ed. C. — 11. râjavacanaṃ Ed. C. — udagra B (°graṃ übr. Mss., viell. adv.) — abhiprâya A; °prâyu übr. Mss. — abhiyâca Ed. C. — tubhyaṃ svanu° Ed. C. (manasâ fehlt) — 12. pârthiva° Ed. C. (pârthika° Mss.) pârishadyân Ed. C. (°dyâñ Mss.) — çikhare A; B. — ṛddhim Ed. C. (°ñ Mss.) — rucirâñ Ed. C. — gandhâñ Ed. C. (sharadhûpa° für vara° BB) — samaraṃkṛta Ab; B; LL — paṅktiṃ Ed. C. (paṅktiṃ scheinbar auch Lb; paktiṃ „Schmuck, Pracht" Mss.) —

Viṃçat sahasraraṇasoṇḍa vicitravarmâ, nârâcaçûlaçaraçaktigrhîta- 13
khaḍgâ |
parivârayâtha dhṛtarâjyamanojñaghosham, devyâ bhayârtha karuṇâs-
thita raxamâṇâ ||

Stribhis tu sâ parivṛtâ yatha devakanyâ, snânânulipta pravarâm- 14
bârabhûshitângî |
tûryâi sahasram anugita manojñaghoshâi:, âruhya devy upaviçesha
marutçanusheva ||

Divyair mahârthasuvicitrasuratnapâdâi:, svâçîrṇa pushpavividhai: 15
çayane manojñe |
çayane sthitâ vigalitâ maṇiratnacûḍâ, yatha miçrakâvanagatâ khalu
devakanyâ ||

Noch möchte ich Einiges über die Prosa hinzu bemerken, in ihrer Beziehung nämlich zu den Gâthâstücken, und bei dieser Gelegenheit beiläufig zeigen, wie es mit der vermeinten „Leserlichkeit" oder vielmehr traditionellen Richtigkeit des Textes in der Calcuttaer Ausgabe auch hier sich verhält.

Wie mir scheint, lässt sich in jener Beziehung ein dreifacher Character und demnach ein dreifacher Unterschied in den Prosastücken aufweisen, zwischen welche oder an deren Schluss die Gâthâ gestellt sind. — Da sind zuerst Stücke von selbständigem Wesen, die in verhältnissmässiger Kürze einen Theil der Erzählung ausmachen und recht eigentlich mit den Sangstücken das Ganze zu einer fortlaufenden Darstellung zeitlich auf einander folgender Thatsachen machen, wie z. B. die Erzählung von dem Aufenthalte des Glückseligen im Çrâvasti-Haine, wo die Mittheilung stattfindet, die Ankündigung eines zwiefach möglichen Lebensberufes, auch etwa die Schilderung der sieben Kleinodien im 3. Abschnitt, die Einsetzung des Mâitreya im 5. Cap., die Erzählung wie die Mâyâ sich in den Açokahain begibt im 6., u. s. f. — Zweitens solche Prosastücke, welche eigentlich blosse Paraphrase der folgenden Gâthâ sind, deren Darstellung in breiter Aufzählungsmanier vorweg nehmen und jene dann mit einem „so heisst es" anschliessen, oder aber auch aus dem Inhalte der Gâthâ genommen, um diese einzuführen etwa eine Versammlung anzeigen, darin von einem oder

13. sâuṇḍa Ed. C. (soṇḍa Mss.) — varmâ: Ab — çûra° Ab; B, (vicitravaḳava carmâṇârâcaçûra) LL. — khaḍgâ: Ed. C. — vṛtarâjya° A; Ab; LL; dhṛtarâjya B (dhṛ u. vṛ ähnl. Zeichen) — dhṛtarashṭra Ed. C. (vgl. üb. Uebers., hier gleich oben Str. 6) — devyâ bhayârtha (gloss. devyâ: abhayârtham) Ed. C. — raxamâṇâ: Ed. C. — 14. vṛto LL — snâtânu° Ed. C. — bhûshitâṅgî A; Ab. — tûryâi A (°ryâi: übr. Mss. Ed. C.) — ghoshâirâruhya Ed. C. (ghoshâi: Mss.) — marutsanusheva B (gegen Metr.) marutsu° LL (möglich so zu lesen auch A; Ab). — 15. divyâi B — suvicitritaratnapade Ed. C. (°suratnapâdâi: Mss.) — svâkîrṇa° A — manojñe (Schreibf.) Ab — vigalitâ Ab — maṇi A; Ab.

mehreren wechselweise die Gesänge vorgetragen werden. Letzteres ist natürlich da besonders, wo das einzureihende Sangstück einen weniger pragmatischen, als lyrischen, hymnenartigen Character hat, wie ein paar solcher Stücke im 5. Cap. zeigen, während andere im 1., 3., auch wieder 5. Abschnitt und sonst häufig begegnen. — Endlich drittens solche Prosastücke, die auch wohl an einen Inhalt in den Gâthâ oder einen Gegenstand der Erzählung anknüpfen, aber so sehr lose und ungefordert, dass sie unbeschadet des Zusammenhangs nicht nur eben so gut sondern zum Vortheil der Einheit sogar besser wegblieben. Es sind meistens lange und langathmige Partien, die doch eigentlich um ihrer selbst willen eingelegt, als breite Episoden, schulmässige Aufführungen oder Litaneien den Fortschritt aufhalten. So sind ebenfalls eine Menge, wie fast die ganze Prosa des 2. und 4. Capitels, die auf den Wunsch des Ânanda (der Name ist in diesen Stücken bezeichnend) statt habende Aufweisung des kûṭâgâra oder paribhôga, des „Bodhisattva-Niessbrauchs“ im 6., die Aufzählung der laxaṇa und anuvjañjana im 7. Cap. u. a. dergl. — Wenn Werke wie der Lalita-Vistara aus mehrfacher Redaction hervorgegangen, so dürften Stücke dieser letzteren Art die zuletzt aufgenommenen sein.

Diese haben zuerst ihre Bedeutung wohl allgemein für die Kenntniss buddhistischer Anschauung, der spätern Entwickelung, im Besondern für die Gâthâ aber darin, dass sie die Ausdrucksweise, die Terminologie uns näherbringen. Auf deren Wichtigkeit für das Verständniss buddhistischer Sprache hat Niemand nachdrücklicher als schon Hodgson hingewiesen. Und in der That ist den Sinn eines Wortes etymologisch verstehen weit entfernt noch nicht denselben als von einem Kunstausdruck verstehen. — Avidyâ, ein bekanntes Beispiel, heisst allerdings Unwissenheit; wie weit wird man aber mit solcher "Unwissenheit" an mancher Stelle kommen, wo es das Princip der Erscheinungswelt, deren subjective Auffassung, jene an sich in ihrer Unwesenheit und Unwirklichkeit zu bedeuten hat? „Bei den Buddhisten: Unwissenheit und zugleich Nichtsein“, gibt das P. Wb. kurzweg. — Da ist denn ein Stück wie das von „den lichten Pforten des Gesetzes“, den dharmâlokamukha im 4. Cap. von gutem Nutzen, von Burnouf auch viel benutzt (vergl. Erklär. S. 137). Nur nicht mit der Calc. Ausg., deren Text uns an mancher Stelle hier „den lichten Tag wieder finster macht“! So gleich auf einer ersten Seite (S. 35) dieser Partie haben wir zu lesen, Zeile 1, für nyâyâva kramaṇatâyâi — nyâyakra°; 2, für pratini: saṅgâyâi — pratini: sargâ°, für lilâ° (wohl nur Druckfehler) çilâ°; 3, für sarvopâdhika° — sarvopadhika°; 6, für ahiṃsâyâi — avihiṃsâparamatâyâi; für sarvârambhakarshaṇatâyâi — sarvâratyupakarsha°; 8, für samucchedanâya — samucchedâya; 11, für anunayâsaṃdhanatâyâi (?) — anunayasaṃdhûxaṇa°; 13, für vahi: — vahirdhâ°; 15, für pratisaraṇa° — pratiçaraṇa°; 19, für âtmânukarshaṇa° — âtmânutkarsharshaṇa („ohne Selbstüber-

hebung"); Zeile 20 parâpatsamatâyâi will mir auch nicht mehr recht einleuchten, nur weiss ich mit dem was die Hss. bieten, parâpatsana° und parâparçana (B) — die Uebers. aus dem Tibet hat: „à ne pas blâmer les autres" — auch noch nichts Rechtes anzufangen. Uebrigens für eine erste Seite mag diess genügen.

Mehr unmittelbar in Beziehung zu den Gâthâ stehet die Prosa, welche ich als eine zweite Gattung hingestellt habe. Stücke dieser Art können mitunter wie ein ungebunden und frei angelegter Commentar betrachtet werden. Um dem Leser wieder mit Gegebenem an die Hand zu gehen, will ich auf die dem Gâthâ im 3. Cap. voraufgehende Schilderung des Kapilakönigs und seiner Gattin hinweisen, deren moralische und physische Eigenschaften des langen und breiten hergezählt werden. — Vergleichen wir auch hier den Text der Calc. Ausg. (S. 28 f.) mit dem nach den Hss. richtigen. Der König Ç. ist (Z. 11) mâtṛçuddha: pitṛçuddha patnîçuddho 'parikṛsh asampanna: („unbeeinträchtigten Glückes"), doch wohl nicht parikṛçatva° (überaus mager); so ist weiter (12) mahâsammata°, für mahatsammata° (14) câikarâjâ für câiko râjâ, (15) çreshṭhi° für çreshṭhâ, (16) abhirûpa: für atirûpa: zu lesen; die Mâyâ-Devî ferner (S. 29) ist (Z. 5) samaçahitâçira:, nicht samasamhita°; (6) bhramaravara°, nicht barakeçî; (7) pûrvâbhilâpinî, nicht °lashiṇî; (8) hryapatrâpya°, nicht jyaputrâryyasampannâ; (9) mandarâgadveshamohâ, nicht moha°; (11) kâcilindi°, nicht kâkacincikasukhasamsparçâ; navanalinendîvara°, nicht bara°; (12) raktatunga°, nicht raktottanganâsâ; (13) suvibhaktânga°, nicht suvibhaktântapratyangâ; aninditâ°, nicht 'ninditângî (so noch öfter), bimboshṭî oder vimboshṭî, nicht vimvoshṭî; cârudaçanâ, nicht °darçanâ u. a. — Zu Z. 17 muss ich mich hier selbst eines leidigen Missgriffs zeihen. Die Calc. Ausg. hat da: âiṇeyamṛgasadṛçapâṇipâdâ, was offenbar nicht wohl angeht. Mein handschriftliches Material gab: eṇeyamṛgasadṛçajanghâlâxârasadṛça° (janghâlaxâlasadṛça° B), und verführt durch die Trennung nach janghâlâ (aus den Lond. Abschriften) nahm ich dieses für „leichtfüssig" (wie Antilope und Gazelle) und suchte für das weitere xârasadṛça eine plausible Bedeutung (Erkl. 129, Note). Das ist falsch. Woran ich leider nicht gedacht, ein fehlendes sa zu vermuthen, zeigten mir die ältern Hss., nach denen zu lesen und zu übersetzen ist: eṇeyamṛgasadṛçajanghâ (Antilopen und Gazellen gleich die Beine), lâxârasasadṛçapâṇipâdâ (wie Lacksaft aussehend Hände und Füsse). Also ist die Uebersetzung aus dem Tibet. hier doch richtig, und Hrn. Foucaux's „laque rose", Rosenlack mag auch angehen, denn die Farbe, welche das Skr. nicht bestimmt, kann eine andere nicht wohl sein. Mich tröstet bei dem Versehen einigermassen, dass meine Uebersetzung dieser Stelle noch immer nicht so arg geworden als sie nach der Calc. Ausg. hätte werden können.

Was nun endlich die dritte und letzte Partie von Prosastücken auszeichnet, die vorhin zuerst herausgestellte, das ist weder eine solche mittelbare noch unmittelbare Beziehung wie bei den andern,

sondern die Sprache dieser Stücke, welche eine grössere Frische und Lebendigkeit zeigt und schon damit der Sprache der Gâthâ näher steht. Vieles hiervon wird unstreitig auf Rechnung des Inhalts, der mehr ansprechenden Erzählung und Darstellung kommen, alles möchte ich nicht behaupten. Natürlich spreche ich hier nur von Sanskrit-, nicht von den mehr oder weniger sporadisch, wie ich glaube, besonders wohl in diesen Stücken vorkommenden dialectischen Formen; auch spreche ich nur von wirklicher Prosa, nicht von scheinbarer, nicht von solcher, wie sie wol unter den Händen des Calc. Herausgebers (beispielsweise S. 157 aus prächtigen Pushpitâgrâstrophen) so gar erbärmliche und unverständliche Prosa geworden. Dass wir aber solche mit dialectischen (Prâkrit- und und speciell Pâli-) Formen durchsetzte Prosa im nordbuddhistischen Schriftthum haben, hat schon Burnouf (Introd. 14, 452 f., Lotus 349) mit Beziehung auf das Mahâvastu-avadânam angemerkt — âryya mahâsanghikânâm lokottaravâdinâm madhyadeçikânâm pathena (das vorletzte Wort fehlt in jener Angabe) — und so überaus wichtig mir diese Bemerkung scheint, so wenig ist sie meines Wissens bis jetzt einer Beachtung und Nachforschung gewürdigt worden.[1])

Noch fehlten mir — vor drei Monaten da ich dieses schrieb — für meine Beobachtungen in dieser verhältnissmässig geringeren Anzahl von Prosastücken hinreichende und durch handschriftliche Vergleichung genügend gesicherte Belege, und (weil es auch nicht mehr darauf ankommen kann, auch für diese Stücke die Fehlerhaftigkeit der Calc. Ausg. aufzuweisen) so will ich mir eine Besprechung dieses besonderen Gegenstandes für später vorbehalten.

---

1) Es war mir leider nicht mehr möglich, ein Stück aus dem M. Vastu-avadâna, das ich ebenfalls mit dankenswerther Freundlichkeit aus der Bibliothek der Roy. As. Soc. in London mitgetheilt erhalten, auch dem andern Par. Ms. zu vergleichen. Verhältnisse haben mich gezwungen, von der beabsichtigten Rückreise über Paris abzustehen. Ich würde einem dorthin gehenden oder dort anwesenden Gelehrten, welcher mit dem Lesen nepal. Hss. vertraut ist oder sich machen will, sehr verbunden sein, wollte er mir ein kleines Stück Collation hier gütigst besorgen. L.

DIS · M[...]IB · SACR ·
GADAEV[...]S · FELICIS FIL ·
PIVS · VIX · ANNIS LXVI · HIC
SIT · EST · SECVNDA · SECVNDI
FIL · V · A[...] SATVRIO · ET GADAEVS
PATRI PIISSIMO POSVERVN

Inschriftliche Mittheilungen.

Von

Julius Euting.

I.

Neop. 123—127.

(Hierzu 4 lithograph. Tafeln.)

Prof. Wilmanns dahier hat von seiner 1873/74 in der Regentschaft Tunis ausgeführten Reise unter der reichen wissenschaftlichen Ausbeute auch eine Anzahl carthagischer und 5 neupunische Inschriften in Abklatschen mitgebracht. Die letzteren bezeichne ich im Anschluss an die Zählung bei Schröder, und in meinen „Punischen Steinen“ mit den Numern 123—127.

Die Schwierigkeiten die für heute noch einer endgültigen Entzifferung der neupunischen Inschriften entgegenstehen, sind ebenso sehr graphischer als sprachlicher Art. Vielleicht gelingt es einem Anderen, aus den Copien, welche ich nach den erhaltenen Abklatschen möglichst getreu autographirt, und nachher mechanisch verkleinert, wiedergegeben habe, weiteres und besseres herauszubringen, als mir gelungen ist.

Neopunica 123 ist von Prof. Wilmanns zu Hanschir Brigitta entdeckt und jetzt ins K. Museum nach Berlin verbracht worden. Die Höhe der Inschrift beträgt 0,43 m, die obere Breite 0,40 m, die untere 0,41 m. Die lateinische Inschrift von Wilmanns ins 3te Jahrhundert nach Christo gesetzt, besagt, dass das zugehörige Grab einen gewissen Gadaeus, des Felix Sohn, im Alter von 66 Jahren verstorben, beherberge und zugleich für dessen [damals noch am Leben befindliche] Frau Secunda, des Secundus Tochter, bestimmt gewesen sei. Als Errichter des Grabmals nennen sich die beiden Söhne des Verstorbenen Saturio und Gadaeus. Denselben Inhalt gibt auch die neupunische Fassung wieder, fügt aber noch einige Linien hinzu, welche theilweise nur verstümmelt erhalten sind, theilweise aber selbst in ihrem unbeschädigten Theile schwer zu deuten sind; ich glaube darin folgendes zu erkennen:

Z. 1. נגדעי בן פלכש בן פחלען אקילא

Z. 2. עוה שענא[ת] ש[אש]ם ושאש ושהקנ״

Z. 3. ע בת שקנדע אש[ה]י עוע שענת

Z. 4. פהלא לאבענהם מת קבר שטרי ונדעי

Z. 5. ע׳ ׳כבעבדמונפאאפהעמתרעקנא אכמ

Z. 6. בתהנם פהלא ננצתנ עועשתהנם נפובדמשיך

Z. 7. הועב·········שעטרי·······ת קבר בשלם

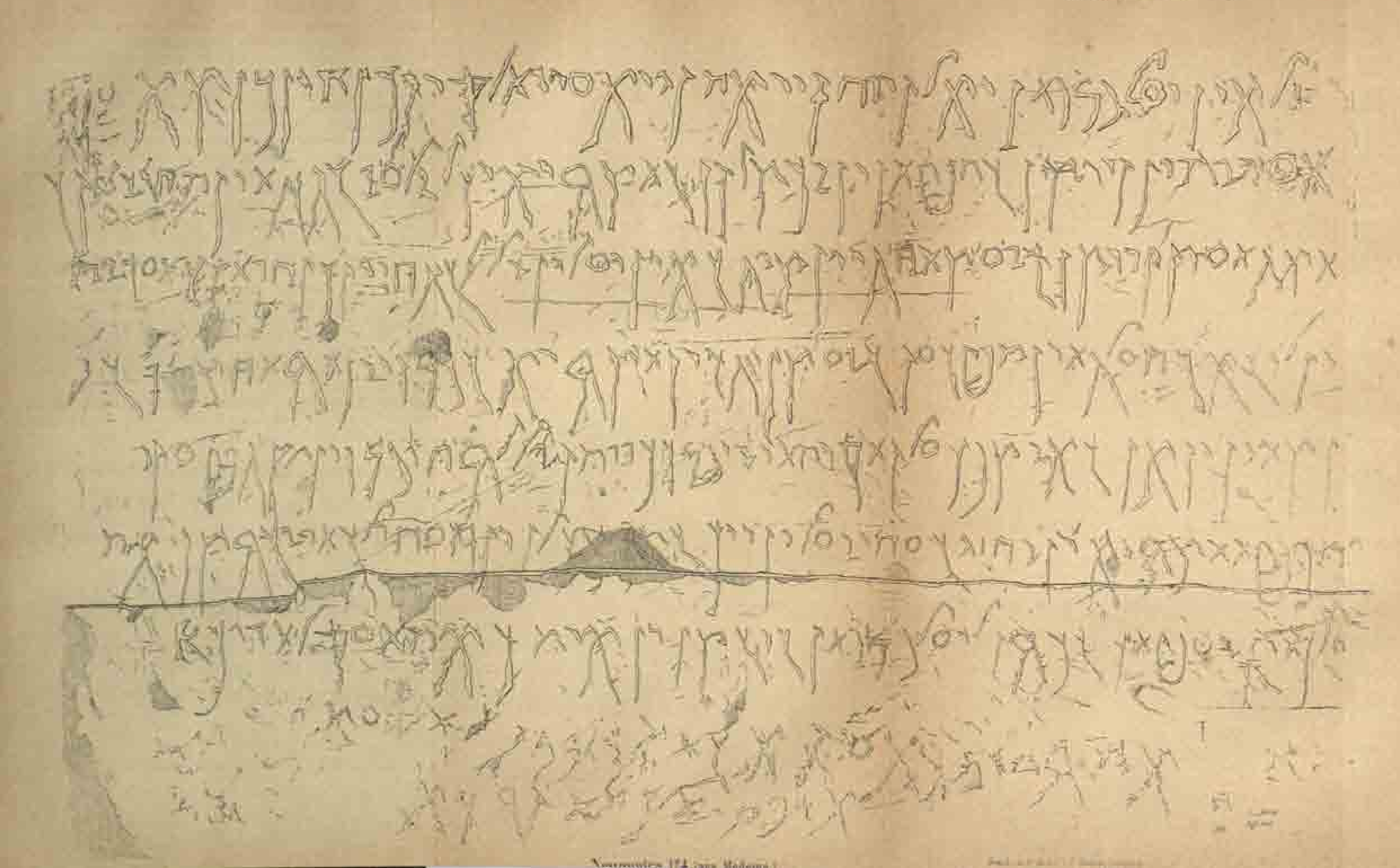
Z. 1. *Gadai, Sohn des Felics, Sohnes des P-ḥl'-n Aqila;*
Z. 2. *er lebte Jahre 66. Und Secunda,*
Z. 3. *Tochter des Secundus, [sie] lebte Jahre*
Z. 4. *Es haben verfertigt ihrem verstorbenen Vater [diess] Grabmal Saturi und Gadai*
Z. 5. ?
Z. 6. *Ihr Haus* — ?
Z. 7. — *Saturi* — *Grab im Frieden.*

Was die Schrift anlangt, so ist darin die sonst so gewöhnliche und unerträgliche Gleichheit von ב, ד, ר nicht zu bemerken, auch נ und ת sind ganz deutlich unterschieden, ersteres durch einen nach rechts, letzteres durch einen nach links gehenden Hacken. Waw zeigt eine seltsame wohl nur hier vorkommende Gestalt. Einige andere Zeichen dagegen bleiben dunkel; so bin ich z. B. nicht im Stande zu sagen, ob Linie 6, Zeichen 10 u. 11 ניצ, נצנ oder vielleicht etwas ganz anderes sind. Dazu kommt noch eine weitere Verwirrung in folge der regellosen Verwendung von Gutturalbuchstaben, bald mit gutturalem, bald mit allgemein-vocalischem d. h. gar keinem sicheren Werth. Kurzum die 3 letzten Zeilen, für welche eine bilingue Redaction nicht vorliegt, gestatten mir keine zusammenhängende Deutung. Nahe liegt die Vermuthung, dass das in לאבענהם auftretende Suffixum der 3. m. pl. *—inhâm* oder *—inhôm* wofür alt-phönikisch —innâm [1]), nachgehends in Zeile 6, zu —hinnâm umgestellt, in בתהנם „*Ihr Haus* d. i. Grabmal", und vielleicht auch in שתהנם oder נשתהנם (=?) zu suchen ist.

Beachtenswerth wäre die Endung א— für 3. plur. Perf. in פהלא = פעלו, ebenso Neop. 124, 1: נדרא für נדרו, wenn nicht vielleicht beidemale Suffixum 3. m. Sing. vorliegt, um das nachfolgende Substantivum קבר zu anticipiren, bezw. נדר wiederaufzunehmen.

---

1) S. meine Abhandlung: Sechs phönikische Inschriften aus Idalion. Strassburg 1875. S. 15.



Von dem nur im neupunischen Theile erwähnten Namen des Grossvaters des Gadaeus ist nur der Beiname אקילא *Aquila* klar. Ob der erste Name ein semitischer oder classischer ist (Philon?), wage ich nicht zu entscheiden. Nöldeke macht mich darauf aufmerksam, dass es vielleicht derselbe Name sein könnte, der in Philaenon arae, dem Namen der Gränzlocalität zwischen carthagischem und aegyptischem Gebiete steckt (s. Sallust Jug. c. 19).

Neopunica 124. Der Stein welcher die umfangreichste der bis jetzt bekannt gewordenen neupunischen Inschriften trägt, ist von Prof. Wilmanns zu Medeina entdeckt worden, wurde nach W.'s Rückkehr von einem seiner früheren Diener, oder von einem seiner Hambas, nachträglich nach Tunis geschafft und soll, wie ich im vergangenen October hörte, nach Paris gebracht werden[1]. Auf Grund eines als Vorläufer nach Paris gesandten Abklatsches hat Herr Derenbourg in der Sitzung der Academie vom 2. Oct. 1874 ein Mémoire gelesen, in welchem er den Baal Hammon von Althiburus zuerst ans Licht gestellt hat. Die Stadt Medeina ist nämlich identisch mit dem römischen Althiburus, dessen Namen in verschiedentlichen Formen aufbewahrt ist: auf Inschriften: municipium [AL]THIB[VR]ITANVM; Tab. Peut: Altuburos; Itin. Anton: Altieuros; Acta conc. a. 393: Altiburitanus; Coll. 411: Altiburitanus; Notitia dign. a. 484: Altuburitanus, a. 649: Altoburitanus (—ae). Eine kurze Analyse der Inschrift gab sodann J. Halévy im Journal asiatique 1874, Déc. p. 592 ff.

In Transscription mit hebräischen Buchstaben, wobei ich das für ב, ד, ר, promiscue gebrauchte Zeichen durch ˎ wiedergebe, lautet die Inschrift:

Z. 1 לאˎנˎעל חמנˎאלחˎˎשנˎˎאשנˎˎאפˎˎמלקרת בן שˎ
בנצאען??

Z. 2 מעˎושˎנתˎˎצנושטמנˎˎיכ צלחנ ומצהˎאˎלללעי ונג
מˎנשזˎˎעתו

Z. 3 מאנמעˎנתˎˎצנ ויעצמזנˎˎנצינ ואˎנˎעלˎנˎללונזˎˎ:
כנזˎמ נמעˎˎם

Z. 4 ˎלˎאוזעלנמˎנשטועת ויעצת נותמצהˎא והנˎית מתמז
(?)ית ?:
צפן

---

1) Die natürliche Breite der Inschrift beträgt 0,42m, die Höhe 0,25m.

Z. 5 נצמ־נ־תאח ואיצפנעלתמק־שמ־־הכב־־שת־ללהזרח
־נשנגטעת־

Z. 6 שפטממצהב־א־נ־ז־׳״ ועז־־על־נ־־מ־צ□כ־צלנ־־תשעזבל
ומ־־והצנאש

Z. 7 עלכמת־עטמנ־כהנל־עלחמנ־ורצ־נ־א־שכאשמעקלמ
־־כמ

und löse dieselbe in folgende Gruppen auf:

Z. 1 לארן בעל חמן באלתברש נדר אש נדרא 1)עבדמלקרת
בן שרן כנצאען ו

Z. 2 2)מעריש בן תברצן 3)ושטמן בן יכצלהן 4)ומצהבא בן
לילעי 5)ונגם בן שזריעת ו

Z. 3 6)מאנטע בן תברצן 7)ויעצמזגר בן צבג 8)וארנבעל
בן יל׳ל 9)ונזר בן כנזרמן 10)ומעריש

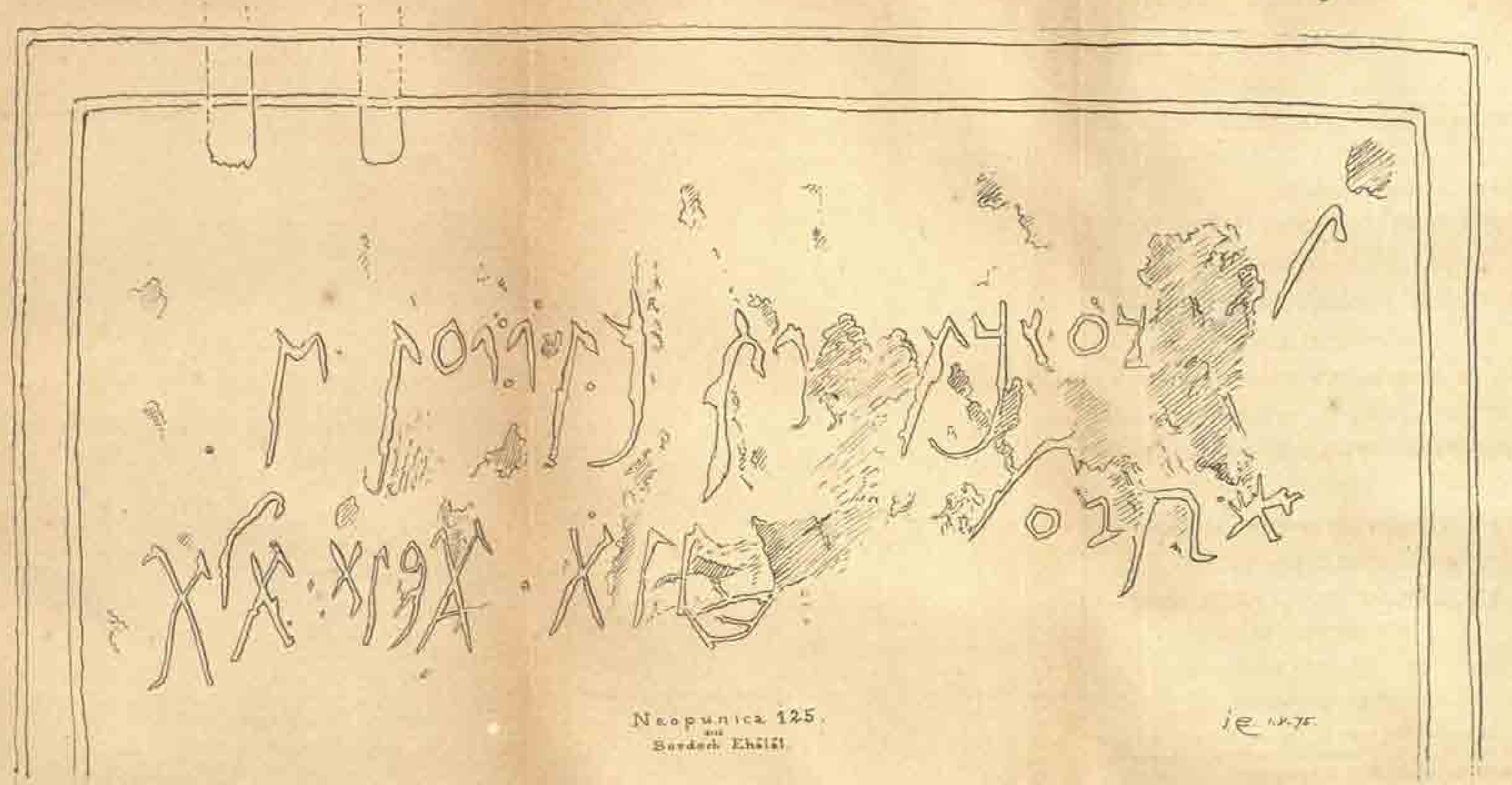
Z. 4 בן לבוא 11)וגעלגם בן שטועת 12)ויעצתבנו בן מצהבא
13)וחר בן מהמזצך ו

Z. 5 14)נצמרן בן אתראיצפן עלת מקדש מדנר הכבר בשת
ילל הזרח בן שנגטעתר

Z. 6 שפטם מצהבא בן יז.ר ועזרבעל בן ברך וצ.בצלן
בן שעזבל ומריוהצן אש

Z. 7 על כמר ניעטמן וכהן לבעל חמן ורוצן בן ארש
כא שמע קלם ברכם

Indem ich ausdrücklich bemerke, dass die Punctation der zum Theil unerhörten berberischen Namen meinerseits eine arbiträre ist, gebe ich folgenden Versuch einer Uebersetzung:



Neopunica 125.
aus
Sardech Ehâlâl

Z. 1. *„Dem Herrn, dem Sonnen-Ba'al zu Altiburus ein Gelübde, welches gelobt hatten* [1]*'Ebedmelqart Sohn des Šaran aus(?) Cyanuyn, und*
Z. 2. [2]*Ma'ariš Sohn des Tabrezan, und* [3]*Šatman Sohn des Jakṣiltan, und* [4]*Maṣhaba Sohn des Laili, und* [5]*Gagam Sohn des Šazriat (?), und*
Z. 3. [6]*Magmd Sohn des Tabrezan, und* [7]*Ja'azmazgar (?) Sohn des Ṣabag, und* [8]*Adoniba'al Sohn des Jelel, und* [9]*Gozer Sohn des Kinzurman, und* [10]*Ma'ariš*
Z. 4. *Sohn des Labwa, und* [11]*Zaalgam Sohn des Šatman, und* [12]*Jaazatbegu Sohn des Maṣhaba, und* [13]*Hor Sohn des M-h-m-z-ṣ-k (?), und*
Z. 5. [14]*Nagmeran Sohn des Atwaiṣaphan in Betreff der Heiligthümer der Wohnplätze des Bezirkes im Jahre des J-l-l-h-z-r-h, Sohnes des Šangatatar (?)*
Z. 6. *[und?] der Suffeten Maṣhaba Sohnes des Jazbai (?) und des 'Ezrubaal, Sohnes des Berikh, und des S-k-ṣ-l-n Sohnes des Šazbal (?) und des M-d-j-h-ṣ-n, welcher*
Z. 7. *über die Priester [des Bezirks] von Niatman gesetzt ist und [Ober-] Priesters für den Sonnen-Ba'al, und des Bug (?) Sohnes des Aris. Denn er erhörte ihre Stimme, segnete sie"*

Z. 8 u. 9 von späterer ungeschickter Hand, sind für mich unleserlich.

Worin ich hauptsächlich von Halévy abweiche, das ist die Bestimmung des Zeichens für Zajin, welches er meist promiscue auch für Sin und Schin gelten lässt; und doch glaube ich für Zajin als unterscheidendes Merkmal die wagrechte oder eher leicht nach rechts abwärts steigende Richtung des oberen Querstriches aufrecht halten zu sollen, während das Schin, das überdiess zumeist durch ein Zacken auf der linken oberen Ecke ausgezeichnet ist, eher eine Verkürzung des linken Schaftes aufweist. Man vergleiche das deutliche Zajin in 'Ezrubaal (Z. 6) mit dem ebenso deutlichen Schin in אש (Z. 1. 6) ארש und משכן (Z. 7). Ja, ich wäre fast geneigt den Namen der Stadt אלתבריש mit Zajin zu lesen, wenn man nicht dafür lateinisches Altiburuz erwarten müsste. — Zeile 7 Eingang könnte etwa auch abgetheilt werden על כהנם יעטמן „über die Priester von Jaatman". Leider hängt die Hypothese von diesem geographischen Namen bis jetzt in der Luft.

Neopunica 125 hat Prof. Wilmanns zu Borg Ehäläl entdeckt. Auf dem Block, welcher die neupunische Inschrift trägt, befindet sich ursprünglich eine in den gewöhnlichen groben Zügen eingehauene berberische. Durch Ausmeisselung eines eingerahmten Rechtecks ist nachträglich Platz geschaffen für die 2 neupunischen Zeilen. Es soll offenbar eine Grabschrift sein, von der ich nicht sowohl die unklaren Eigennamen, als den Schluss hervorhebe:

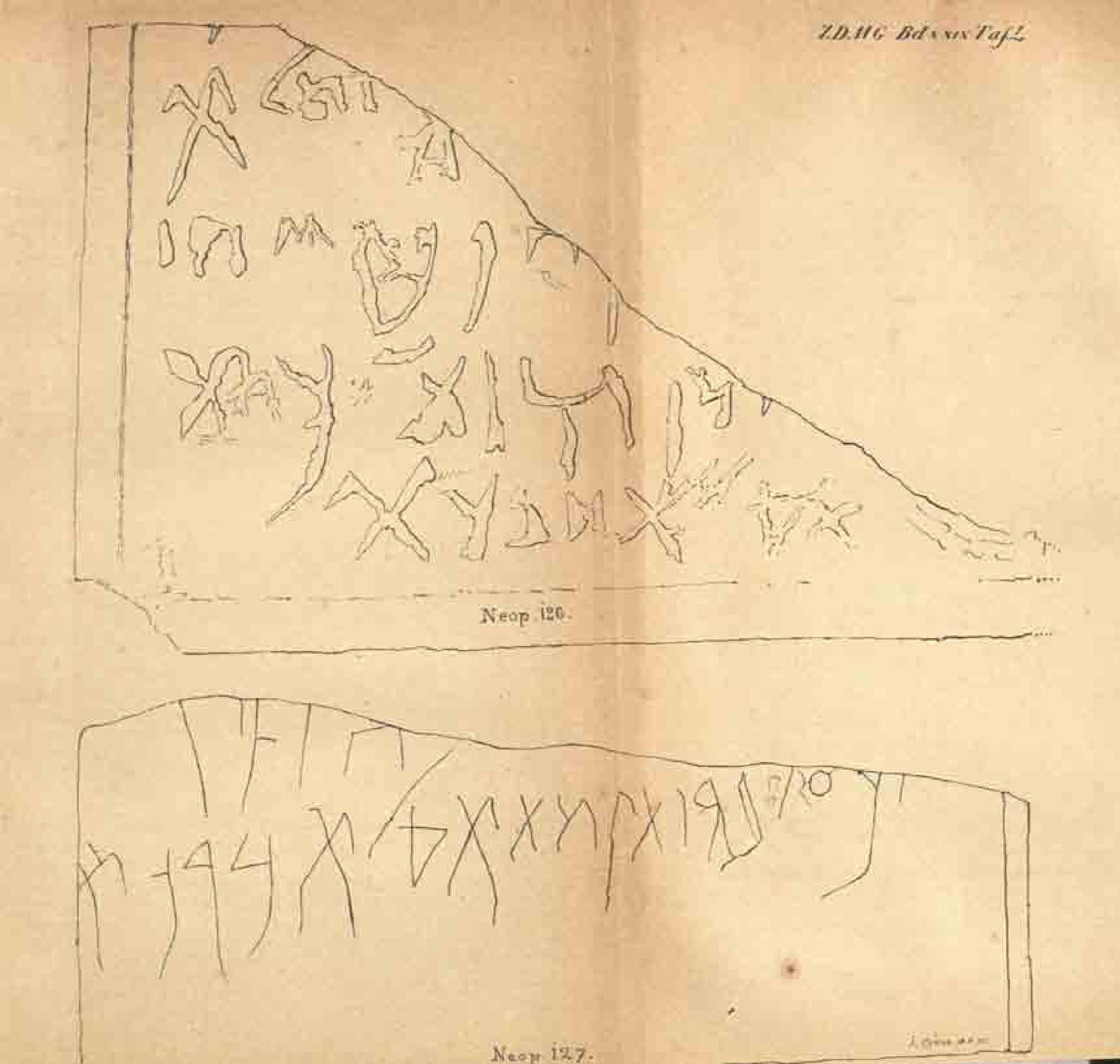
ל..ע וכנ״פח כנ״אתן בן
מסיעל טנא אבנם אלא

„Für den ... ... Sohn (Söhne) des
„Meschial wurden errichtet diese Steine“

Nachdem wir bisher nur אל (Sid. 1, 22) und mit dem Artikel האל (Idal. 5, 2) als Pluralis des Pronom. demonstr. getroffen haben, begegnet hier zum erstenmal אלא d. h. das plautinische *ily* (Poen. 1, 9; ily gubulim = „jene Gegenden“) אבנם, schmuckloser Ausdruck für das aus verschiedenen Steinen erbaute Grabmal.

Neop. 126 und **127** sind zwei Fragmente von Votivsteinen im Besitze des Herrn Cubisol, Consul honoraire de France in der Goletta: erkennbar ist nur die Schlussformel: בא שמא קלא ברכא „denn er hörte seine Stimme, segnete ihn“.

Von **Neop. 128** einer bilinguis, zu Aïn Youssef entdeckt, ist es mir bis jetzt nicht geglückt, einen Abklatsch zu erhalten. Ich verweise nur auf die ungenügende Transscription in der Revue archéol. 1874, II, 131.



Neop. 126.

Neop. 127.

Ueber tejas, vâyu, âkâça, speciell in der Vaiçeshika Philosophie.

Von

Dr. H. Jacobi.

Die Hauptschwierigkeit, welche sich uns beim Studium der indischen Philosophie entgegenstellt, ist die elementare Verschiedenheit indischer Vorstellungen und Verhältnissbegriffe von den unsrigen. Daher ist eine wörtliche Uebersetzung eines philosophischen Werkes der Inder in eine europäische Sprache nicht möglich, weil eben die Begriffe sich zu wenig decken; ja selbst eine umschreibende Uebersetzung würde ohne Herbeiziehung des Originals immer nur ein verschwommenes Bild von den Gedanken der indischen Philosophen geben können. Es ist offenbar dies, was Shashi shekhara Sányála in Pandit vol. II p. 118 veranlasste zu behaupten: „but it is a singular fact that all the translations which have been made of some of the Sanscrit philosophical works are not at all accurate". Aber die Schuld liegt weniger an den Uebersetzern, als an ihrer, für accurate Wiedergabe indischer Begriffe so wenig geeigneten Sprache, wie sich sogleich an dem genannten Kritiker selbst zeigte, als er versuchte einige Zeilen der Vedânta paribhâshâ ins Englische zu übertragen. Die in der Incongruenz der indischen und europäischen Begriffe liegende Schwierigkeit kann nur dadurch überwunden werden, dass man durch Einzeluntersuchungen den Werth der indischen Begriffe feststellt. Auf solche Weise kann erst das g e n a u e Verständniss der indischen Philosopheme ermöglicht werden. Dazu beizutragen ist die Bestimmung der vorliegenden Untersuchung über die Anschauung, welche den drei Elementen tejas, vâyu und âkâça zu Grunde liegt.

Die Fünfzahl der Elemente ist nicht nur in der indischen Philosophie eine ausgemachte Sache, sondern sie kommt schon, wie M. Müller Z. D. M. Ges. VI, 19, Anm. 4 bemerkt, in den brâhmaṇa vor. Sie sind somit die physikalische Grundlage der indischen Philosophie, wie die Vorstellungen von âtman und manas die psy-

chologische. Prithivî (Erde) feste Körper und âpas Wasser sind an sich klar; dagegen tritt schon bei tejas die verschiedene Auffassung der Erklärer hervor. Während nämlich in Vedânta Sâṃkhya und Yoga tejas mit fire, Feuer wiedergegeben wird, scheint den Erklärern des Nyâya-Vaiçeshika light, Licht besser zu entsprechen, als wenn die letztere, mehr auf physikalische Begriffe eingehende, Philosophie über die gewöhnliche Bedeutung von tejas, nämlich Feuer, hinausgegangen wäre und einen subtileren Stoff, das Licht, als drittes Element angenommen hätte. Mir scheint diese Hypothese unhaltbar, denn der Begriff des Lichtes (bhâsvaratva: paraprakâçakatva) ist nicht mit dem von tejas identisch, sondern sie verhalten sich zu einander wie guṇa und dravya. Vaiçeshika Darçana II 1, 3: tejo rûpasparçavat. Dazu Upaskâra: rûpam bhâsvaraṃ sparçaç co 'shṇas tadvat teja ity arthaḥ; — bhâsvaratvam paraprakâçakatvam. Rûpa ist nämlich siebenfach als çukla nîla pîta rakta harita kapiça citra. Çukla ist zweifach abhâsvaraṃ çuklaṃ jale, çuklam bhâsvaraṃ tejasi (Sarka Saṃgraha 22). Das Licht gilt also als eine Modification der weissen Farbe und ist ein guṇa, kein dravya; tejas mit Licht zu übersetzen ist also gänzlich unstatthaft. Wie das Licht, so ist auch die Hitze eine Eigenschaft, guṇa, des tejas; cf. das oben citirte Sûtra des V. D. und tejasa ushṇatâ [lakshaṇam] II 2, 4. Es ist offenbar, dass tejas nur Feuer in der gewöhnlichen Bedeutung ist, denn nur beim Feuer finden sich beide Eigenschaften, Licht und Hitze. Dass den Indern das Feuer als ein Stoff galt, wird Niemand Wunder nehmen, da dieselbe Vorstellung auch bei den Völkern des classischen Alterthums sich findet. — Da Licht und Hitze bei keinem andern Elemente als dem Feuer vorkommen, so schloss der Inder überall, wo er Licht oder Hitze wahrnahm, auf das Vorhandensein von Feuer. Darum bestehen der Mond, die Metalle, die Edelsteine aus Feuer, weil sie leuchten, aber durch die Beimischung von Wasser oder fester Substanz wird die Hitze nicht wahrgenommen; umgekehrt tritt bei einem heissen Eisen, bei der heissen Jahreszeit das Licht nicht in die Erscheinung, weil hier das Feuer an eine feste Substanz gebunden, oder atomisch vertheilt ist. (Muktavalî zu çl. 40. Upaskâra zu V. D. II 13 etc.) Lediglich leuchtende Substanzen sind somit dem Inder schon verundeutlichte Erscheinungen des tejas; die Natur des tejas ist also nicht in ihnen rein zu erkennen, wie man annehmen müsste, wenn man tejas als Licht oder Lichtmaterie deuten wollte. Es kann also kein Grund gegen das vorhin aufgestellte Resultat aufgeführt werden, dass nämlich auch in der Philosophie die gemeine Anschauung von Feuer als einem von Natur leuchtenden und heissen Stoffe beibehalten wurde. Wenn daher Ballantyne zu T. S. 14 bemerkt: „the Nyâya regards light and heat as one and the same substance; modern research has discovered striking analogies — between light and heat;“ oder M. Müller Z. D. M. Ges. VI 22: „In Bezug auf Licht ist es

bemerkenswerth, dass Licht und Wärme als Eine Substanz betrachtet werden", so beruht dies auf einer totalen Verkennung der Sachlage: Licht und Wärme gelten nicht als eine Substanz, sondern als zwei verschiedene Eigenschaften derselben Substanz. Wollte man darin keinen Unterschied erkennen, so würde man mit demselben Rechte behaupten können, dass die Inder weisse Farbe und Kälte als Eine Substanz betrachten, weil sie beides dem Wasser als Eigenschaften beilegen.

Wie wir eben nachgewiesen haben, dass der Inhalt der gemeinen Vorstellung und des philosophischen Begriffes von tejas „Feuer" im Grunde derselbe ist, so wollen wir jetzt auch dasselbe bei vâyu und âkâça zeigen. vâyu ist dem naiven Beobachter, wie der Sprachgebrauch erweist, ein stets bewegter, tangibler Stoff: Wind; âkâça aber ist Luft, verschieden von Wind und mehr mit Himmel und Raum verwandt. So finden sich im Amarakoça die Synonyma für Wind I, 1, 1, 57 u. 58 von denen für Luft und Himmelsraum I, 1, 2, 1 u. 2 gesondert. Und in der That wird die erste unreflektirte Anschauung von Wind allenthalben die eines besondern Stoffes sein, welcher aus irgend einer Gegend, sei es der Wohnung des Aeolus oder sonst woher ankommend durch Fenster und Thüren eindringt. Davon wird die Luft als die uns stets umgebende Atmosphäre (ὁ *περιέχων*) verschieden gedacht. Untersuchen wir jetzt in wie weit die Philosophie diese volksthümliche Vorstellung beibehielt, oder ob die Erklärer von Nyâya-Vaiçeshika berechtigt waren, vâyu mit air, Luft und âkâça mit ether, Aether wiederzugeben.

Vâyu erhält als viertes Element im Bhâshâ Par. die Benennungen marut çl. 2 und pavana çl. 41., zwei Synonyma für Wind, welche wohl nie die allgemeinere Bedeutung Luft haben. In der Dipikâ zu T. S. 8 wird dem vâyu sadâgatimattva beigelegt, gerade wie Amarak. 1, 1, 1, 57 sadâgati unter den Synonymen des Windes aufgeführt wird cf. satatagati Megh. 68. Die stete Bewegung kann aber nur von dem Winde, nicht von der Luft im Allgemeinen ausgesagt werden. Ebendarauf führt das Beiwort des vâyu im Upaskâra zu V. D. II 1, 14, II 2, 4.: tiryaggamanasvabhâva, in Bhâshâ Par. 42 tiryaggamanavân. Betrachten wir jetzt die charakteristischen Merkmale des vâyu. V. D. II 1, 9 sparçaç ca vâhoḥ. Dazu der Upaskâra: liñgam iti çeshaḥ, cakârât çabdadhṛitikampâḥ samuccîyante. Da man den vâyu nämlich nicht sehen kann, so muss man ihn aus einer andern Wahrnehmung erschliessen. Eine solche ist die weder warm noch kalte Berührung, welche bei wehendem Winde eintritt. Dipikâ zu T. S. 15 yo 'yaṃ vâyau vâti anushṇâçîtasparço bhâsate, sa sparçaḥ kvacidâçritaḥ, guṇatvât rûpavat. — yaḥ pratîyamânasparçâçrayaḥ sa vâyuḥ. Das Rascheln der Blätter beim wehenden Winde ist ebenfalls ein Beweis für die Existenz einer unsichtbaren, tangibeln Substanz, vâyu, welche durch ihr Aufschlagen auf die Blätter jenes Geräusch hervorbringt, Upask.

z. a. O. Ferner sind das Fortraffen von Grashalmen, Bewegen von Rohr etc. in ähnlicher Weise Merkmale jener Substanz vâyu. Da alle diese Merkmale nur beim Wehen des Windes wahrgenommen werden, so gelten sie auch nur für den Wind, nicht für die Luft im Allgemeinen. Wenn wir vollends hören, dass es viele vâyu giebt (V. D. II 1, 14: vâyor vâyusaṃmûrchanaṃ nânâtvaliñgam), dass dieselben von verschiedener Ausdehnung sind (Up. z. V. D. II. 1, 9), so müssen wir unsere Vorstellung von Luft bei der Erklärung von vâyu fallen lassen. Auch in der Philosophie wird der W i n d als solcher für eine selbstständige Substanz angesehen.

Zur Vollständigkeit gestatte man mir noch eine Bemerkung über die indische Vorstellung vom Athmungsprocess. Der Wind im menschlichen Körper ist nur einer, obschon er nach seinen verschiedenen Functionen und dem Befinden in verschiedenen Körpertheilen verschiedene Benennungen erhält. Das Athmen geschieht durch den prâṇa; es ist derjenige Theil des körperlichen Windes, welcher aus Mund und Nase ausgestossen und alsdann wieder eingesogen wird. U n s e r e Erklärung des Athmungsprocesses war den Indern also unbekannt. Muktâvalî zu Bhâshâ Par. 43 citirt aus dem âkara, der von der Dinakarî als Praçastapâdabhâshyâdi erklärt wird: prâṇas tv eka eva hridâdinânâsthânavaçân mukhanirgamanâdinânâkriyâbhedâc ca nânâsamjñâṃ labhate. Darüber Dinakarî: prâṇas tv eka eve 'ti. kathaṃ tarhy apânâdivyavahâra? ity ata âha: sthânavaçâd iti.

hṛidi prâṇo gude 'pânaḥ samâno nâbhisaṃsthitaḥ |
udânaḥ kaṇṭhadeçastho vyânaḥ sarvaçarîragaḥ ||

iti. sthânabhedâd ity arthaḥ. kriyâbhedâc ce 'ti: mukhanâsikâbhyâṃ nishkramaṇapraveçanât prâṇaḥ; malâdînâm adhonayanâd apânaḥ; âhâreshu pâkârthaṃ vahneḥ samunnayanât samânaḥ; nâḍîmukheshu vitananâd vyâna; iti. kriyâbhedâd dhi pañcasaṃjñâṃ labhate. na tu saṃjñâbhedena saṃjñibheda iti bhâvaḥ. Hierzu die Râmarudrî: samunnayanam uddîpanam. vahner vâyusakhatvena vâyusahakâreṇai 'va tadabhivṛiddhir iti bhâvaḥ. vitananâd annarasasya vistâraṇâd ity arthaḥ. —

Wenn man vâyu mit L u f t übersetzte und somit dem fraglichen Element eine allgemeinere Bedeutung beilegte, als der Sprachgebrauch erlaubt, und, wie ich bewiesen zu haben glaube, auch die Philosophie dem vâyu beilegte, so musste man, nachdem man also die vier bekannten Elemente mit solchen der ind. Philosophie identificirt hatte, den âkâça als ein rein fictives Element der Inder ansehen. Deshalb haben denn auch Alle[1], von Colebrooke an, in der Philosophie âkâça mit ether, Aether wiedergegeben. Eine Rechtfertigung versucht M. Müller Z. D. M. Ges. VI, p. 19, Anm. 4: „Man muss im Sanskrit unterscheiden zwischen âkâça in der ge-

1) Ausgenommen Graul in seiner Bibliotheca Tamulica, welcher die Elemente: Erde, Wasser, Feuer, Wind, Aether (oder Luft) bezeichnet.

wöhnlichen Sprachbedeutung, und âkâça als technisch-philosophischem Ausdruck. Es kann kein Zweifel sein, dass die letztere Bedeutung die spätere ist, und dass man das Wort âkâça, welches ursprünglich die höhere Luftregion bedeutete, erst nachher für die philosophische Sprache herbeizog. Âkâça war ursprünglich die helle obere Luft, und insofern dasselbe wie der griechische *αἰθήρ*. Indra heisst âkâçeça, der Herr des Aethers, wie *Ζεὺς αἰθέρι ναίων* Il. XV, 192. Auch kommt âkâça in der allgemeinen Bedeutung von Luft *ἀήρ* vor. Im Naighaṇṭuka wird âkâça als Synonym von antariksha gegeben, was Bopp mit „durchsichtig" übersetzt, während die Inder = von antar (zwischen) und ṛiksha (Stern) ableiten". M. Müllers Angabe, dass âkâça ursprünglich die helle obere Luft war, ist aber unbegründet. Das Petersburger Wörterbuch führt als erste belegte Bedeutung von âkâça (s. v.): „freier Raum" an. Wenn die etymologische Bedeutung „Licht" in Wörtern wie anâkâça, nirâkâça noch zu erkennen ist, so bedeutet doch das simplex in der uns vorliegenden Sprache den uns umgebenden von der Erde zum Himmel reichenden Raum oder die Luft.[1] Die Uebersetzung von âkâçeça als „Herr des Aethers" beruht auf der falschen Voraussetzung, âkâça = helle obere Luft. Der Vergleich von âkâçeça mit *Ζεὺς αἰθέρι ναίων* ist aber unstatthaft, weil das Gebiet Indra's gerade die Wolkenregion ist, wo seine Kämpfe mit Ahi, Vṛitra etc. stattfinden. M. Müllers Ansicht über den Ursprung des indischen Aethers a. a. O., abgesehen davon, dass sich nichts davon in den philosophischen Lehrbüchern findet, hat die schon widerlegte Identificirung von vâyu mit Luft zur Voraussetzung.

Lässt sich keine specielle Beziehung von âkâça auf die helle obere Luft nachweisen, so schwindet damit die letzte Analogie zwischen âkâça und *αἰθήρ*: âkâça ist also der Luftraum, die Luft, als verschieden vom Winde gedachte, âkâça ist der feinste allerfüllende Stoff. Hat nun die Philosophie diese sprachliche Bedeutung von âkâça = Luft verworfen, oder ist von der Philosophie das Wort âkâça für einen andern Stoff verwandt worden, als für die Luft? Fände eine solche Verschiedenheit der philosophischen Anschauung von der volksthümlichen Statt, so würden im Bhâshâpariccheda nicht die Synonyma für Luft, Luftraum kha çl. 32, vyoman çl. 2 für âkâça gebraucht sein, und sich nicht in der Muktâvalî zu 43 der Ausdruck gaganâtmakam für âkâça finden. Für den Philosophen war eben âkâça dasselbe, was es für den gemeinen Mann war.

Die Definition von âkâça in Nyâya-Vaiçeshika als der Träger des Schalles, e i n unatomischer continuirlicher Stoff, gilt nicht für die übrigen Systeme. In letztern besteht er aus Theilen und ist erschaffen. Z. B. im Sâmkhya: „a diffused, etherial fluid (âkâśa), occupying space: it has the property of audibleness being the vehicle

1) Cf. lat. per inane, per inania = durch die Luft.

of sound, derived from the sonorous rudiment or atom."[1]) Gegen letztere Ansicht richtet sich der Vaiçeshika: der Schall als Eigenschaft ist ganz anderer Art als die Eigenschaften Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit, welche den Atomen der vier ersten Elemente von Ewigkeit inhäriren (nityâḥ) oder in den Erdatomen durch Verbindung mit Feuer entstehen (pâkajâḥ). Wenn der Ton eine dergleichen, Atomen inhärirende, Eigenschaft wäre, müsste er ebenso dauerhaft sein, wie jene andern Eigenschaften, Farbe etc. Weil er dies nicht ist, kann er auch nicht Eigenschaft der **atomischen** Substanzen sein. Der Ton ist akâraṇapûrvaka, nicht schon in der materiellen Ursache des âkâça enthalten, oder avyâpyavṛitti an bestimmte äussere Bedingungen geknüpft und kshaṇika, momentanen Bestandes (Mukt. und Dinak. zu Bh. Par. 43. Bh. Par. 26); deshalb kann der Träger des Tones nicht atomisch, sondern er muss continuirlich sein. Weil der Ton überall gehört werden kann, muss sein Träger unendlich gross, allumfassend vibhu (sarvamûrtadravyasaṃyogitvaṃ vibhutvam, mûrtatvaṃ paricchinnaparimâṇavattvaṃ kriyâvattvaṃ vâ, Dîpikâ zu T. S. 17) und einheitlich sein. Dies ist im Wesentlichen Alles, was die Philosophie von âkâça auszusagen weiss; dadurch wird die populäre Vorstellung von âkâça = Luft nicht aufgehoben, sondern nur bestimmter gefasst und bereichert. Deshalb sehe ich mich berechtigt, auch in der Philosophie âkâça mit Luft zu übersetzen, natürlich mit dem Vorbehalt, dass man Wind als selbstständig davon unterscheidet. Diese für's erste befremdende Vorstellung wird aufhören so zu erscheinen, wenn man bedenkt, dass in Indien starke und regelmässige Winde mit vollständiger Windstille wechseln, wodurch begreiflicher Weise dem Beobachter der Wind als seiner Natur nach von der regungslosen Luft verschieden erschien, während in Europa die fast stets bewegte Atmosphäre leichter zur Erkenntniss der Identität von Wind und Luft führen musste. Dazu kam, dass in der abendländischen Philosophie sich jene Theorie von der Schichtung der Elemente nach ihrer Schwere ausbildete, während dem Inder nur Erde und Wasser als schwer gelten, die andern Elemente aber Imponderabilien sind, weshalb sich die Elemente auch nicht schichten konnten. Daher glaubte auch der Inder nicht, dass über den Wolken oder dem Monde eine totale Aenderung der Dinge einträte. Denn auch im Weltraum wehen Winde, welche die Sterne und Planeten in ihrem Umschwung um die Erde erhalten (Siddhânta Çiromaṇi Cap. IV, 1, 2) und die Sonne ist für den Inder eine Feuerkugel, die Planeten und Sterne aber Wasserkugeln (Sûrya Siddhânta citirt von Utpala bei Kern, Bṛihat Saṃhitâ, preface 44 Anm. †:)

tejasâṃ golakaḥ sûryo grahar̥kshâṇy ambugolakâḥ |
prabhâvanto hi dṛiçyante sûryaraçmividîpitâḥ ||

---

1) Colebrooke, Miscellaneous Essays, second edition I, 256.

Scholien des Bar-Hebraeus
zu Psalm III. IV. VI. VII. IX—XV. XXIII. LIII., nebst dessen Vorrede zum Neuen Testamente.

Veröffentlicht von Lic. **Dr. R. Schröter**[1].

Zu den auf europäischen Bibliotheken sich findenden 5 Handschriften, welche Bar-Hebraeus' Schrift ܐܘܨܪ ܐܪ̈ܙܐ enthalten, vgl. meine Dissertation: Bar-Hebraei scholia in Ps. VIII etc. S. 1 ff., sind in neuerer Zeit noch 3 aus Asien gebracht worden, von denen zwei in den Besitz des Brit. Museums, eine in den der Göttinger Bibliothek übergegangen ist. Die erstere, add. 21580, wurde 1856 von J. W. Lindstedt gekauft. Herr Prof. Wright hat sie in seinem Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum Part. II Nr. 723 beschrieben. Sie stammt aus dem Jahre 1789 der griechischen = 1478 unserer Zeitrechnung, ist in Quart und ziemlich unelegant geschrieben, aber reichlich mit griech. Vokalen und diakritischen Punkten versehen, auch die Punkte Rukoch und Kuschoi fehlen nicht. Ausser ܐܘܨܪ ܐܪ̈ܙܐ enthält sie die metrische Grammatik des Bar-Hebraeus, Auszüge aus den Schriften der Kirchenväter über verschiedene theologische Gegenstände, einen kurzen Abschnitt über die Könige, unter denen die verschiedenen Propheten blühten; Bemerkungen von den verschiedenen Besitzern hineingeschrieben, unter denen sich Gebete, auch eine arabische Uebersetzung eines Theils des 1. Psalms, wie auch Angaben über den Verkauf der Handschrift finden, kommen zerstreut in der Handschrift vor. Aus einer Notiz wird ersichtlich, dass das Exemplar einst dem Kloster Al Za'farân angehörte.

Die 2. Hdschr., add. 23596 im Catalogue Nr. 724 ist in Quart und in einer guten, regelmässigen Hand von dem Priester Sulaimân ibn Mûsâ al-Kaijâl 2031 der griech. = 1720 der christl. Zeitrechnung geschrieben, wie aus der Nachschrift auf S. 422ᵇ hervorgeht. Auf eben dieser Seite lesen wir in arab. Schrift die Bemerkung, dass

1) Vgl. Bd. XXIV. S. 495 ff.

1829 der Maphrian Elias dieses Exemplar kaufte und es dem Colonel Taylor gab, welcher Consul in Bagdad war. Nach dessen Tode kam es 1860 durch die Wittwe mit andern Manuscripten an das Brit. Museum. Die Handschrift, welche ausser dem ܐܘܨܪ ܐܪ̈ܙܐ noch eine Liste der Propheten von Hiob bis Maleachi und der Namen der Könige, unter denen sie blühten, wie eine Erklärung der Namen der Propheten und ein Verzeichniss der Werke des Bar-Hebraeus enthält, ist correct, reich an griechischen und syrischen Vocalen und diakritischen Punkten. Auch die Punkte Rukoch und Kuschoi kommen vor. Die erstere Hdschr. konnte ich durch die Güte des Herrn Prof. Wright schon bei den Scholien zu Gen. 49 etc. vgl. diese Zeitschr. Bd. XXIV S. 495 benutzen.

Die 3. Hdschr. hatte Herr Prof. Socin auf seinen Forschungsreisen in Diarbekr gekauft, von dem sie die Göttinger Bibliothek erwarb und als Ms. Orient. 18[a] den übrigen Mscr. beigesellte. Auf diese Handschrift machte mich Herr Prof. Socin aufmerksam. Ich schrieb in Folge dessen an Herrn Prof. Hoffmann, der mir bereitwilligst Auskunft über den Codex ertheilte, auch die Güte hatte, die folgenden Psalmen zu collationiren. Ich sage ihm dafür besten Dank. Das Mscr. ist ein grosser Folioband. Die Seite ist fast durchgängig in 2 Columnen getheilt, von denen jede etwa 33 Zeilen enthält. Die Schrift ist jakobitisch, nicht schön, aber klar und deutlich. Der Text ist unregelmässig vocalisirt, aber reich an syr. und griech. Vokalen. Diakritische Punkte fehlen nicht, auch die nicht für Rukoch und Kuschoi, welche roth sind; diese finden sich jedoch nur bis zum ܥܡܡ: ܡܠܟ̈ܐ, das auf die Psalmen folgt, die Vocale dagegen zum Theil bis zum Ende. Den Schluss bildet der Brief an die Hebräer. In der ersten Hälfte der Handschrift giebt es viele, bisweilen lange Randbemerkungen, unter denen auch solche sind, die sich auf Abweichungen in der Setzung der Punkte Rukoch und Kuschoi in andern Exemplaren beziehen. Die Handschrift ist correct. Auf dem letzten Blatte findet sich in Karschunisch mit arabischen Vocalen eine Nachschrift, die ich mit arabischen Buchstaben hier folgen lasse: بعون السيّد المسيح الهنا بالحقيقة وحسن تأييدهْ[1] كمل نقل هذا الكتاب المقدّس الذى يشتمل على مخزن الاسرار فى سنة ٢٢٦ ܣܩܥܗ[2] بيونانية قد الكتب هذا[3] المقدس فى داخل قرية قطربل[4] العامرة التى بمشرق مدينة امد. وكان ذلك فى ايام الابّ[5] الفاضل والمعلّم الكامل اب

---

1) l. تأييده. 2) l. ܣܩܥܗ. 3) sc. الكتاب. 4) Aussprache des Volkes: قطربل. 5) الاب.

الابا ورئس الروسا من مرى[1] ايجناطيوس بطريرك المعظم والركن
المفخم مرى جورجيس الرهاوى طول الله فى[2] مدة حياته وزاد
عليه روحقدسه وبركاته ونيح انفس امواته امين. وابونا مرى
بسيليوس المحترم مفريان جورجيس الموصلى ضابط دير الزعفران
وابينا المكرم مرى جريجوريوس مطران قدس الشريف ادام الله
رياستهم ونفعنا الرب[3] ببركة صلواتهم[4] امين. الرجا من كلمن يقرى[5]
أو ينظر ان يذكر ويترحم على ناسخه شم ع[6] الاحد وشم يعقوب
الملحق له فى الكتابة مساعدة. وايضا السبب المرجو من تلك
على كل اخ[7] يقف على هذه الاسطر العظيمة فى ذاتها واقوالها
والحقيرة والمائقة فى صورتها وكتابتها لا يلوم الملام بين الانام لكثرة
الزلات والاقلام واذا وجد غلطة يصلحها والنفسى[8] السقيمة بصلاوته[9]
يروحها . وايضا بعد من ممور[10] الزمان فى تاريخ سنة ١٧٧١ مسيحية
٢٠٨٣ يونانية اخانا المكرم شم ارميا ترايد بشوق هذا الكتاب المقدس
الشريف وارتغب فى مشتراته[11] بثمانية ذهب وكتاب هدايا سريانى[12]
الله يجعله مبارك ويفتح ذهن عقله حتى يفهم اسرار معانى اقواله
وكان ذلك بزمان الذى اشتراه صار بورود ابينا المحترم البطريرك
المعظم مرى ايجناطيوس جورجيس الثالث الموصلى الى ديارنا مع
ابينا المكرم مرى جريجوريوس مطران قدس الشريف وابينا المفخم
مرى قوريللوس مطران بشاره ومع رهبانه ربان يعقوب وربان توما
وربان اليا وربان ارميا وفى تلك السنة كان اب[13] المكان ابينا المحترم
مرى اناتسيوس مطران توما القطربلاوى ضابط بيعة العذرا الذى
فى امد وفى تلك الشهر الذى اشترا شم ارميا هذا الكتاب قد

1) مرى من الرؤساء ورئيس. 2) فى ist zu streichen. 3) الربّ. 4) صلواتهم. 5) يقرى. 6) شمّاس عبد. 7) أخ. 8) ونفسى. 9) بصلواته.
10) l. بمرور. 11) Vulgärform. 12) l. الكتب هذا السريانى. 13) أب.

ارتسم ابننا فيه شميشي مع سبعة قسوس أوّلًا قس ارميا قس يوسف
قس فتيح قس تدارس قس رحيمجان قس ابراهيم قس جرجس
ارتسموا سنة ١٧٤١ من يد ابينا المحترم بطريرك جورجيس الله
يديمهُ في راسنا زمانًا مديد امين.

„Mit Hülfe des Herrn Jesu, unsres wahrhaftigen Gottes und mit der Gnade seiner Unterstützung ist die Abschrift dieses heiligen Buches, welches das horreum mysteriorum enthält, vollendet worden im Jahre der griechischen Aera 2049. Dieses heilige Buch ist in der schönen Stadt Qaturbul, östlich von der Stadt (Amed) Diarbekr geschrieben worden. Dies geschah in den Tagen des trefflichen Abtes, des vollkommnen Lehrers, des Vaters der Väter, des hochansehnlichen Mar Ignatius, des hochgeehrten Patriarchen, des geehrten, zu rühmenden Mar Georges aus Edessa, Gott mache lang seine Lebensdauer und gebe ihm seinen heiligen Geist und seine Segnungen und lasse die Seelen seiner Verstorbenen sanft ruhen, Amen, und unsers Vaters, des ehrwürdigen Mar Basilius, des Mapḥrian Georges aus Mosul, des Verwalters des Klosters Al-Za'farân und unsers Vaters des edlen Mar Gregorius, Metropoliten von Jerusalem. Gott lasse ihre Herrschaft lange dauern und der Herr möge uns zu Gute schreiben den Segen ihrer Gebete. Amen.

Von Jedermann der es (das Buch) liest oder hineinblickt, wird die Hoffnung gehegt, dass er sich erinnere und die Gnade Gottes erflehe für den Abschreiber desselben, den Diakon (Mönch) 'Abdu'l-Aḥad und den Diakon Jakob, der sich ihm in der Abschreibung beigesellt hat, um ihm zu helfen. Eine andere Sache aber, die in dieser Beziehung von jedem Bruder erhofft wird, der diese Zeilen, so gewaltig an Inhalt und Worten, und so armselig und mangelhaft in Betreff ihrer Gestalt und Schrift, zu Gesicht bekommt, ist, dass er den Tadelnswerthen wegen der grossen Anzahl von Versehen und Fehlern nicht tadele, vielmehr, wenn er einen Irrthum finde, ihn verbessere und meiner schwachen Seele durch seine Gebete Ruhe verschaffe. Dann hatte nach dem Verlaufe der Zeit 1771 christl. 2082 griech. Aera unser ehrwürdiger Bruder, der Diakon Jeremia grosses Verlangen nach dieser heiligen, ausgezeichneten Schrift und er bekam den Wunsch, sie um 8 Goldstücke zu kaufen. Diese syrische Schrift lasse Gott gesegnet sein und öffne die Schärfe seines (des Käufers) Verstandes, auf dass er den geheimen Sinn ihrer Worte richtig verstehe. Es fand aber der Kauf statt in der Zeit, als unser ehrwürdiger Vater, der hochgeehrte Patriarch Mar Ignatius Georges III aus Mosul kam nach Diarbekr mit unserm Vater dem hochgeehrten Mar Gregorius, dem Metropolitan von Jerusalem, und unserm Vater, dem geehrten Mar Cyrill, dem Metropolitan von Beschara und mit seinen Mönchen Rabban Jakob,

Rabban Thomas, Rabban Jeremias. In diesem Jahre aber (1771) war Pater des Ortes unser Vater der ehrwürdige Athanasius und Metropolit Thomas aus Quturbul, Vorsteher (Verwalter) der Kirche der Jungfrau Maria, welche in (Amid) Diarbekr ist. In jenem Monate aber, da der Diakon Jeremias diese Schrift kaufte, da zeichneten sich auch in dieselbe ein der (Senior Presbyter) mit 7 andern Presbytern, zuerst der Presbyter Jeremias u. s. w.

Dieselben zeichneten sich in dieselbe ein im Jahre 2082 (1771) auf Veranlassung unsers ehrwürdigen Vaters, des Patriarchen Georges. Gott lasse ihn an unsrer Spitze noch lange Zeit verharren. Amen."

Herr Prof. Socin, dem ich die meisten der Verbesserungen verdanke, bemerkt über das Arabische der Nachschrift: „In Quturbul wird noch etwas arabisch gesprochen, aber doch mehr türkisch und armenisch. Der Schreiber hatte aber jedenfalls die Absicht, arabische Schriftsprache zu produciren, was ihm misslungen ist; daher die Anzahl von Fehlern. Auch Vulgärarabisch verstand er nur mangelhaft und konnte es nicht schreiben, sonst hätte er ابونا geschrieben; aber اخّنا u. dgl. hielt er für feiner; auch mit dem Artikel verstand er nicht umzugehen, daher النفسى. —"

Wir erfahren aus dem Nachworte, dass 'Abdu'l-Ahad und Jakob Abschreiber sind und dass der Codex 1738 in Quturbul geschrieben worden, also einer der jüngsten ist. Trotzdem ist er sehr schätzbar, was die Probe, die ich hier aus ihm vorlege, bestätigen wird. Aufmerksam machen will ich auf die Schreibung in der Handschrift von Kuschoi in: ܐܐܢܬܘܟ Ps. 12, Anm. 11, Ps. 14, 1, ܐܐܠܗܐ Ps. 15, 1, ܐܐܚܕ Ps. 6, 8. Die Erklärung dafür giebt Bernstein in: das heil. Ev. des Johannes Syrisch in Harkl. Uebers. S. XXIII—XXVI. —

Noch bleibt mir übrig, den Herren Professoren W. Wright, Hoffmann, de Lagarde, wie Herrn A. Neubauer und Ignazio Guidi meinen besten Dank abzustatten, die mir mit so grosser Bereitwilligkeit und Genauigkeit die Collationen zu den hier folgenden Psalmen und der N. T. Vorrede gemacht haben. — Bei Ps. 23, von dem die Scholien des B. Hebr. durch Dr. Fuchs veröffentlicht worden sind, konnte ich mit Benutzung einer Copie Bernstein's, die ich vor einigen Jahren abgeschrieben hatte, alle bis jetzt bekannten Hdschr. ausser der Londoner add. 7186 zu Rathe ziehen.

In der Exegese der Psalmen, in denen Bar-Hebr. am meisten von allen A. T. Büchern andere Uebersetzungen und Erklärungen anführt, ist er sehr oft Theodoret gefolgt, dem nüchternsten Erklärer unter den Kirchenvätern.

Ps. III.

ܡܙܡܘܪܐ(¹ ܕܐܬܐܡܪ ܠܕܘܝܕ ܟܕ ܥܪܩ ܡܢ ܐܒܫܠܘܡ ܒܪܗ ܠܕܘܝܕ ܟܕ
ܥܪܩ ܗܘܐ ܡܢ ܩܕܡ ܐܒܫܠܘܡ ܒܪܗ(² ܩܠܐ ܕ̈ܒ.² ܡܪܝܐ ܡܢܐ ܣܓܝܘ
ܐܠܨܝ̈ܢ. ܗ̄ ܐܒܫܠܘܡ ܘܩܘܢܝ ܕܥܡܗ. ܣܓܝܐܐ ܕܩܡܘ ܥܠܝ. ܗ̄ ܩܝܡܝܢ
ܥܠܝ.⁶ ܐܢܐ ܫܟܒܬ ܘܕܡܟܬ(³. ܗ̄ ܠܡܫܡܥܐ ܕܗܘܬ ܐܡܪ، ܕܐܬܦܢܝܘ
ܐܦ ܠܡܫܝܚܐ ܢܥܠ.⁷ ܠܐ ܐܕܚܠ(⁴ ܡܢ ܪ̈ܒܘܬܗ(⁵ ܕܥܡܐ(⁶ ܕܚܕܪܝ ܩ̈ܡ(⁷
ܡܚܝ̈ ܟܠܗ ܣܢܐܝ̈ܟ. ܗ̄ ܒܥܡܐ ܠܫܥܝܐ ܗ̄ ܡܢ ܪ̈ܒܘܬܐ ܕܥܡܐ ܕܚܕܪܝ
ܩ̈ܡ(⁷ ܘܩܡܘ ܐܘ̄ܦ(⁸ ܡܣܬܪܗܒ(⁹ ܠܐܘܪܫܠܡ ܡܢ ܩܘܦܝܐ ܕܡܩܕ̈ܡܐ(¹⁰

---

1) cod. Bodl., Berol. ܡܙܡܘܪܐ. 2) Diese Ueberschrift haben auch die griech., arab. und chald. Uebersetzung; in der syr. Uebers. der Polyglotte und der Leeschen Ausgabe lautet sie aber: ܐܡܝܪ ܠܕܘܝܕ ܥܠ ܛܒ̈ܬܐ ܕܥܬܝ̈ܕܢ dictum a Davide: de bonis futuris. 3) Am Rande ist in add. 21580 dazu bemerkt: ܒܪ ܨܠܝܒܝ. ܐܢܐ ܫܟܒܬ ܗ̄ (ܒܚܛܝܬܐ.) ܐܬܬܥܝܪܬ ܗ̄ ܟܕ ܩܡܬ ܒܬܝܒܘܬܐ (Bar-Salibi: „Ich schlief“; nämlich in Sünde, „Ich erwachte“, wann ich nämlich in Reue mich aufrichtete). — 4) Die andern Hdschr. und Polygl. richtig: ܐܕܚܠ, das Targum aber übersetzt auch die 2. Person. 5) Polygl. dem hebr. Texte entsprechender: ܪ̈ܒܘܬܗ. 6) Erpenius im Psalterium Syriacum. Lugd. Batav. 1625, noch einmal mit krit. und philolog. Anmerkungen von J. A. Dathe herausgegeben Halle 1768: ܪ̈ܒܘܬܐ ܕܥܡ̈ܡܐ. 7) add. 21580: ܩ̈ܡ add. 23596: ܩ̄. 8) ܐܘ̄ܦ fehlt in add. 23596. 9) add. 21580: ܡܣܬܪܗܒ. 10) In der von Bugati edirten syr. hex. Uebersetzung der Psalmen steht ܕܡܩܕܡܢܐ für ܕܡܩܕ̈ܡܐ. Field: Originis Hexaplorum quae supersunt Oxonii 1867 t. II fasc. 1 S. 90 bemerkt: *Θ. ἀπὸ πλήθους* personarum seu praefectorum. Bar-Hebraeus a Bruns̈io exscriptus in Eichhorn Repertor. T. XIII p. 184: ܠ. ܡܢ ܩܘܦܝܐ ܕܡܩܕ̈ܡܐ. (In cod. quodam Mus. Britannici olim legebatur ܕܡܩܕܡܢܐ, sed nunc a seriore manu ܕܡܩܕ̈ܡܐ). Lectionem incertam facit Syro-hexapl. qui affert: ܠܕܡܩܕܡܢܐ, consentiente etiam cod. B. Bugati vertit adstantium s. permanentium, sed ܡܩܕܡܐ Noster commutare solet cum *ἐπιστάτης, προστάτης, προεστηκώς, δεσπότης* et sesse

Ps. IV.

ܡܙܡܘܪ ܕܐܬܟܬܒ ܠܙܟܝ ܒܬܫܒܚܬܐ ܐܡܪ ܕܐܬܬܢܝ ܒܗܢܐ ܡܙܡܘܪܐ ܐܠܐ
ܢܨܚܢܐ ܒܩܝܬܐ ܗܘܐ ܗ̄ ܕܢܫܒܚܘܢ ܟܕ ܐܬܢܨܚ ܡܬܩܪܐ. ܣ̄ ܠܫܘܠܡܐ
ܒܡܙܡܘܪ̈ܐ ܠܕܘܝܕ[1] ܐ̄ ܫܩܠ ܦܘܪܫܢܐ ܡܢܐ ܕܗܘ ܠܗ ܠܐܩܢܘܡܗ
ܐܝܟ ܘܐܬܩܪܝܘ[2] ܠܡܢܨܚܢܐ ܒܡܙܡܘܪ̈ܐ[3] ܡܙܡܘܪ ܗ̄ ܠܫܘܠܡܐ
ܠܐܠܗܐ ܕܗܘܐ ܢܨܚܢܐ ܠܕܘܝܕ ܒܣܘܦܐ ܕܐܩܢܘܡܐ ܕܗܘ ܩܕ ܟܪ.2 ܟܕ
ܩܪܝܬ ܥܢܝܬܢܝ ܗ̄ ܟܕ ܩܪܐ ܐܢܐ ܥܢܝܢܝ ܐܠܗܐ ܕܙܕܝܩܘܬܝ ܐܝܟ ܟܕ
ܩܪܐ ܐܢܐ ܥܢܝܢܝ[4] ܐܠܗܝ ܘܦܪܘܩܝ ܕܙܕܝܩܘܬܝ. ܗ̄ ܐܠܗܐ ܕܙܕܝܩܘܬܐ

Syr. ܩܢܘܡܐ substantia, persona ponitur pro ὑπόστασις Jer. 23, 22; Ezech. 19, 5; 26, 11. Nostra lectio contextui hebraeo ita accommodata est, ut altera alteri praeferatur. Eine sichere Entscheidung in Betreff der Lesart ist hier ohne den griech. Text schwierig. Da aber es unwahrscheinlich ist, dass Theodotion das hebr. עַם durch Personen (ὑποστάσεις) übersetzt hat, so wird ܕܩܢܘܡܐ die richtige Lesart sein, die aber nicht als Uebersetzung Theodotion's von עַם, sondern als die der nachfolgenden Worte אֲשֶׁר סָבִיב שָׁתוּ anzusehen ist. Theodotion übersetzte עַם entweder gar nicht, was er hier ohne den Sinn zu alteriren konnte, oder seine Uebersetzung ist nur fragmentarisch wiedergegeben.

1) In Bugati's Ausgabe der syr.-hexapl. Uebers. lautet die Ueberschrift: ܒܫܘܠܡܐ ܡܙܡܘܪ̈ܐ ܠܕܘܝܕ. Weicht auch die Ueberschrift in den griech. Codd. der LXX ab, so fehlt doch hinter εἰς τὸ τέλος nicht der Zusatz ἐν ὕμνοις oder ἐν ψαλμοῖς als Uebersetzung des hebr. בִּנְגִינוֹת vgl. Ps. 6. Ps. 53. Ps. 54. 66. 75. Wie in der Ueberschrift dieser Psalmen muss daher hier in der syr. hex. Uebersetzung ܒܬܫܒ̈ܚܬܐ stehen, wie es im Exemplare des B. Hebr. sich ja auch vorfand. In Bar-Hebr. Citat fehlt dagegen ܡܙܡܘܪ̈ܐ vor ܠܕܘܝܕ, dann entspricht diese syr. Uebers. dem griech. Texte der Aldin. und Complut. Ausgabe: εἰς τὸ τέλος ἐν ὕμνοις ψαλμὸς τοῦ Δαυίδ. 2) Der Berl. und Bodleian. Codex: ܐܝܟ ܘܐܬܩܪܝܘ und ܠܫܘܠܡܐ. 3) In der Bugatischen Ausgabe steht dafür richtiger ܒܡܙܡܘܪ̈ܐ; denn Aquilas und Theodotion haben בִּנְגִינוֹת, wie aus Montfaucon's Ausgabe der Hexapla hervorgeht, durch ἐν ψαλμοῖς wiedergegeben. 4) Bei Bugati ist als Uebers. des Symmachus und Aquilas nur ܥܢܝܢܝ angegeben, wie auch bei Montfaucon als Uebers. des Aquilas und der Uebrigen (d. i. Symmach.) nur das hier noch erwähnte ἐπάκουσόν μου aufbewahrt ist; vielleicht war ܟܕ ܩܪܐ ܐܢܐ auch im griechischen Texte mit dem der LXX ἐν τῷ ἐπικαλεῖσθαί με gleichlautend.

ܘܟܠ: 4 ܕܟܠܗ ܕܦܩܝܕܝܢ 5) ܠܗܘ ܡܢܐ ܢܦܫܐ ܒܡܬܪܘܡܘܬܐ 6) ܗ̄ ܘܕܒܗ ܕܪܥܝܢܗ
ܡܢܐ ܠܒܝܫܐ ܕܒܠܗ ܗ̄ ܕܡܫܪܐ ܢܦܫܗ ܠܥܡܝܩܘ: 5 ܦܪܘܩ ܗ̄ ܟܠܐ
ܢܦܫܐ: ܘܠܐ ܐܣܝܪܝܢ ܗ̄ ܠܐ ܡܬܕܝܢ ܘܡܛܠ 7) ܐܠܗܐ. ܟܕ ܫܠܡ ܐܢܫ: ܘܠܐ
ܦܩܕܝܢ ܡܫܠܝܢ ܒܥܘܠܐ 8) ܐܡܪܘ ܒܕܓܠܘܬܗܘܢ 9) ܗ̄ ܐܝܬܘܗܝ ܕܨܒܐ ܘܠܐ ܦܠܓ
ܐܬܪܐ ܠܡܛܘܥܝܘܬܐ. ܘܡܛܠ ܡܩܪܒ ܐܠܗܐ ܠܡܫܒܚܢܐ: ܘܐܝܟ ܦܘܩܕܐ
ܘܦܘܪܩܢܐ 10) ܕܒܬܪܟܘܢ ܐܢܘ ܗܘܐ ܕܐܡܪ: ܡܫܠܝ 11) ܘܬܟܬܫܐ ܐܦܪܝܫ
ܡܢܗ ܟܝܢܐ: ܘܗܘܐ ܚܕܐ ܡܢ ܡܘܬܪܐ: ܘܒܗܘܢ ܡܫܡܫܝܢ ܗܘܐ ܦܫܝܛܐ: 7.
ܡܣܒܪܐ ܕܐܢܫ ܡܢܗ ܢܒܥܝܢ ܛܒܐ ܗ̄ ܛܒܬܐ ܐܪܥܢܐ ܛܒܬܗ ܕܡܪܝܐ
ܕܐܬܪܫܡ ܥܠܝܢ ܢܘܗܪܐ ܕܦܪܨܘܦܗ ܗ̄ ܐܬܚܙܝ ܥܠܝܢ ܢܘܗܪܐ ܕܦܪܨܘܦܟ
ܡܪܝܐ: 12)

Ps. VI.

ܡܙܡܘܪܐ ܕܕܘܝܕ 1) ܐܬܡܫܚܘ ܕܕܘܝܕ ܟܕ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܒܟܘܪܗܢܐ ܥܠ ܐܦ
ܣܓܝܐܘܬܗ ܕܚܛܗܘܗܝ ܘܪܘܚܐ ܒܟܘܪܗܢܐ ܗܘ ܕܡܢ ܐܬܦܠܓܘܢ ܡܠܟܘܬܟ

5) In der Polygl., bei Erpenius: ܘܦܩܝܥ. 6) Die andern Hdschr. ܒܡܬܪܘܡܘܬܐ. 7) L. ܘܡܛܠ und ܠܡܛܘܥܝܘܬܐ. 8) Die Bodl. Hdschr. und add. 21580 haben dafür: ܒܚܛܝܬܐ, in dieser steht jedoch am Rande: ܒܥܘܠܐ. 9) In der Polygl., wie bei Erpenius steht: ܒܕܓܠܘܬܗܘܢ. — Nach ܒܕܓܠܘܬܗܘܢ folgt in add. 21580: ܘܬܟܬܫܐ ܐܦܪܝܫ ܡܢܗ ܟܝܢܐ. ܘܗܘܐ ܚܕܐ ܡܢ ܡܘܬܪܐ ܘܒܗܘܢ ܡܫܡܫܝܢ ܗܘܐ ܦܫܝܛܐ ܒܕܓܠܘܬܗܘܢ, welche Worte in den andern Hdschr. etwas weiter unten folgen. 10) add. 23596 punktirt: ܘܦܘܪܩܢܐ. 11) ܡܫܠܝ steht in add. 21580 am Rande. 12) Bugati bemerkt zu den Worten der syr. hex. Uebersetzung S. 472: Sic editiones omnes, at textus Syro-Hexaplaris secunda manu et quidem recentiori. At prima manu scriptum erat: ܢܘܗܪܐ ܕܦܪܨܘܦܗ ܕܡܪܝܐ lumen vultus domini. Offenbar ist für diese Lesart die Peschito von Einfluss gewesen.

1) Die Berl. Hdschr.: ܐܘ.

ܗܘܳܐ܀ ܡܶܛܽܠ ܕܰܠܡܫܰܡܠܳܝܽܘ ܕܡܙܰܡܪ̈ܳܢܽܘܬ݂ܳܐ ܣܰܟ݂ܶܦ ܐܶܣܛܽܘܟ݂ܣܳܐ ܕܡܶܙܡܽܘܪܳܐ ܠܘܳܬ݂ܶܗ܆

ܗܽܘ ܠܒ݂ܢܰܝ̈ ܩܽܘܪܚ ܡܶܙܡܽܘܪܳܐ ܒܡܶܙܡܽܘܪ̈ܶܐ[2] ܥܰܠ ܐܶܣܛܽܘܟ݂ܣܳܐ܆ ܡܶܛܽܠ ܕܰܡܫܰܡܫܳܢܶܐ[3] ܘܗܽܘ

ܕܡܶܙܡܽܘܪܳܐ ܕܒܰܪ ܢܫܳܐ[4] ܡܶܛܽܠ ܐܶܣܛܽܘܟ݂ܣܳܐ܆ ܡܫܰܡܫܺܝܢ ܐܶܣܛܽܘܟ݂ܣܳܐ ܠܡܶܙܡܽܘܪܳܐ

ܕܢܶܬ݂ܬ݁ܰܕ݂ܥܽܘܢ ܐܰܝܟ݂ܢܳܐ܆ ܐܳܘ ܩܳܠܳܐ ܕܡܶܠܬ݂ܳܐ ܗܳܢܳܐ ܡܶܙܡܽܘܪܳܐ܆ ܡܰܘܕ݂ܥܳܐ ܕܡܶܠܬ݂ܳܐ

ܡܙܰܡܪܳܐ ܗܳܢܳܐ܆ ܡܫܰܡܫܳܐ ܗܘܳܐ ܕܰܒ݂ܥܶܠ ܕܒ݂ܳܒ݂ܳܐ ܘܰܕ݂ܠܰܚܡܳܐ܆ ܒܳܥܶܐ ܗܘ ܕܢܶܦ݂ܪܽܘܩ

ܐܶܢܳܫ ܡܶܢ ܢܶܩܡܽܘܢ ܡܶܢ ܡܰܪܝܳܐ ܘܰܡܢ ܣܰܓ݁ܺܝܐܳܐ܆ ܢܶܬ݂ܰܪܶܒ݂ܘܢ ܥܠܰܘܗܝ ܘܢܶܬ݂ܶܠܘܢ

ܥܠܰܝ܆ ܩܳܡ ܥܠ[5] 2. ܡܰܪܝܳܐ ܠܳܐ ܕܢܶܬ݂ܶܠ ܐܰܟ݂ܣܝܽܘܬ݂ ܗܽܘ ܕܢܰܦ݂ܫܺܝ܆ 3. ܐܰܟ݂ܣܝ

ܡܰܪܝܳܐ ܡܶܛܽܠ ܕܐܰܝܟ݂ ܬܰܪ̈ܥܶܐ ܗܽܘ ܕܐܶܬ݂ܥܰܠܰܝ ܗܽܘ܆ 6. ܡܶܛܽܠ ܕܢܶܦ݂ܩܶܬ݂[6] ܒܥܶܠܕܒ݂ܳܒ݂ܳܐ

ܘܰܡܫܰܡܫ ܗܽܘ ܕܠܳܐ[7] ܐܰܝܟ݂ ܒܥܶܠܕܒ݂ܳܒ݂ܳܐ ܗܽܘ ܕܰܡܫܰܡܫܺܝ܆ ܥܠܰܝ ܗܽܘ ܡܰܢܚܶܐ ܐܶܬ݂ܶܠܘܢܝ[8]

ܐܳܦ݂ ܕܐܶܬ݂ܶܠ[9] ܕܐܳܡܰܪ ܡܶܢ ܩܕ݂ܳܡ. ܗܽܘ ܕܰܠܐܠܳܗܳܐ ܡܫܰܡܫܺܝܢ܆ ܘܰܒ݂ܥܰܠ ܥܠܰܝܟ݂[10]

ܒܡܰܚܫܳܐ܆ ܒܥܶܠ ܕܡܶܬ݂ܪܳܐ ܕܰܐܠܳܗܳܐ܆ ܘܰܡܫܰܡܠܶܐ ܩܶܢܶܐ ܩܶܢܬ݂ܳܐ ܥܰܠ ܗܽܘ ܢܽܘܪܳܐ

ܥܠ ܗܽܘ ܘܡܶܢܶܐ ܡܰܘܩܠܳܢܽܘܬ݂ ܐܳܦ݂܆ ܕܠܳܐ ܐܳܦ݂ ܗܽܘ ܕܐܶܬ݂ܶܠܘܢ ܥܰܡ ܣܰܓ݁ܺܝܐܳܐ

ܕܰܒ݂ܥܶܠܕܒ݂ܳܒ݂ܶܐ ܩܳܪ ܡܶܛܽܠ܆ 7. ܘܡܶܠܶܬ݂ ܕܡܰܘܬ݂ܳܐ ܥܰܡܶܗ܆ ܥܰܡ ܟܽܠ

ܡܶܬ݂ܥܰܠ ܗܽܘ ܐܰܟ݂ܣܝܳܐ ܕܟܽܠ ܒܢܰܝ̈ܳܐ ܥܰܠܥܳܠܡܳܐ[11]܆ ܘܡܶܬ݂ܬ݁ܰܥܝܳܐ ܠܰܐܠܳܗܳܐ[12]

2) Bei Bugati: ܡܫܡܫܢܘܬܐ entsprechend dem bei Montfaucon mitgetheilten: *ἐν ψαλμοῖς*. 3) Die Bodl. Hdschr. und add. 21580: ܠܡܫܡܫܢܐ. 4) Bei Bugati richtig: ܒܢܝܐ, da auch die Symm. Uebersetzung bei Montfaucon lautet: *διὰ ψαλτηρίου*; für ܡܛܠ ܐܣܛܘܟܣܐ, *περὶ τῆς ὀγδόης* fehlt bei Montfaucon der griech. Text. 5) Polygl.: ܥܠ; Erpen.: ܥ. Bugati: ܥܠ. 6) l. ܕܢܦܩܬ. 7) In den andern Hdschr. steht vor ܕܠܐ noch ܡܛܠ. 8) Die Berl. Hdschr.: ܥܠܝ ܗܘ ܡܢܚܐ ܐܬܠܘܢܝܗܘܢ, die Bodl.: ܐܬܠܘܢܝ ܥܠܝ ܗܘܢ ܡܢܚܐ, add. 21580: ܐܬܠ ܡܢܚܐ. add. 23596: ܐܬܠܘܢ ܡܢܚܐ. 9) Die andern Hdschr.: ܐܡܪ/ ohne Dolath. 10) add. 23596: ܥܠܝܟܘܢ. 11) Bei Bugati in falscher Stellung: ܥܡ ܥܠ ܥܠܡܐ ܟܠ ܒܢܝ, was die über ܥܠܥܠܡܐ und ܒܢܝܐ befindlichen Punkte anzeigen. 12) Polygl., Erpenius: ܠܐܠܗܐ.

ܐܘܟܡܐ ܘ ܚܫܘܟܝܐ ܐܪܥܢܐ: 8. ܕܐܪܟܐ ܡܢ ܗܘܐ ܓܢܣܢܐ ܘ
ܐܪܥܢܐ:(13) 9. ܦܪܘܣܘܦ ܡܢ ܟܠ ܚܟܝܡ ܣܩܘܒܠܐ ܘ ܐܪܒܥܐ: 11. ܡܪܐܡܝܢ
ܡܢ ܥܡܠܐ ܘ ܒܢܝܢܫܐ ܗܘ ܒܗܘܢ.

Ps. VII.

ܦܫܩܐ ܕܫܒܥܐ (1) ܠܕܘܝܕ ܕܢ ܫܘܒܚܐ ܕܥܠ ܫܘܒܩܢܐ ܕܐܝܬܘܦܝܐ. ܗܘܐ
ܠܕܘܝܕ (2) ܫܠܡ ܡܠܐ ܕܟܘܫ ܒܪܗ ܕܝܡܝܢ ܗܘ ܕܐܬܪܘܬܡ ܫܠܡ (3)
ܐܝܬܘܦܝܐ (4) ܐܘܕܝܬ ܠܐ ܝܕܥܬܐ ܕܕܘܝܕ: ܗܘ ܕܙܡܪ ܠܡܪܝܐ: ܡܛܠ ܡܠܐ
ܕܟܘܫ ܕܐܬܐܡܪ ܕܟܘܫ ܒܪܗ ܕܝܡܝܢ (5). ܗ ܗܘܐ ܟܘܫܐ ܗܘܐ ܕܐܬܟܪܝ. ܘܗܘܐ

13) Gewöhnlich: ܐܪܥܢܐ.

1) Die Berl. Hdschr.: ܕ. 2) Die Worte: ܐܝܟ ܕܙܡܪ ܠܡܪܝܐ, die in der syr. hex. Uebersetzung nach ܠܕܘܝܕ folgen, lässt B. Hebr. als ihm hier unwesentlich scheinend aus. 3) ܫܠܡ fehlt bei Bugati. 4) In der Bodl., Berl. Hdschr. und bei Bugati ist es ܐܝܬܘܦܝܐ geschrieben. 5) Bei Bugati heisst es: ܐ. ܐܝܬܘܦܝܐ ܠܕܘܝܕ ܗܘ ܕܙܡܪ ܠܡܪܝܐ. ܡܛܠ ܡܠܘܗܝ ܕܟܘܫ ܒܪܗ ܕܝܡܝܢ ܣ. ܫܠܡ ܠܐ ܝܕܥܬܐ ܕܕܘܝܕ ܗܘ ܕܙܡܪ ܠܡܪܝܐ. und: ܒܪܗ ܕܝܡܝܢ܀ ܡܛܠ ܡܠܘܗܝ ܕܟܘܫ ܒܪܗ ܕܝܡܝܢ. Bei Montfaucon lautet die Uebersetzung von Aquilas, Symmachus, Theodotion so: *Α. ψαλμὸς ὑπὲρ ἀγνοίας τῷ Δαυὶδ, ὃν ᾖσε τῷ κυρίῳ ὑπὲρ τῶν λόγων Αἰθίοπος υἱοῦ Ἰεμενεί. Σ. ἀγνόημα τῷ Δαυὶδ, ὃν ᾖσε τῷ κυρίῳ ὑπὲρ τῶν λόγων Χουσὶ υἱοῦ Ἰεμενεί. Θ. ψαλμὸς τῷ Δαυὶδ, ὃν ᾖσε τῷ κυρίῳ ὑπὲρ τῶν λόγων Χουσὶ υἱοῦ Ἰεμενεί.* Nach Hieronymus commentarius in Ps. VII hat Aquilas übersetzt: pro ignoratione David, qui cecinit Domino pro verbis Aethiopis. Symmachus: pro ignoratione David, quod cecinit domino pro verbis Chusi filii Jemini. Chrysostomus in seiner Erklärung der Psalmen ed. B. de Montfaucon Paris. 1724 tom. V S. 49 theilt zu diesem Ps. 2 Erklärungen ohne Angabe des Autors mit, die so lauten: *ἄλλος· ψαλμὸς ὑπὲρ ἀγνοίας τῷ Δαυίδ. ἄλλος· ἀγνόημα τῷ Δαυίδ· καὶ ἀντὶ τοῦ Χουσί, Αἰθίοπός φησιν.* Bei einer solchen Abweichung in der Aufführung der Uebersetzung von Aquilas, Symmachus, Theodotion ist eine sichere Entscheidung schwierig. Zwar übersetzt Aquilas Hab. 3, 1 עַל שִׁגְיֹנוֹת *ἐπὶ ἀγνοημάτων*, aber Ps. 18 (19), 13 giebt er שגיאות durch *ἀγνοίας*, Symmachus durch *ἀγνοήματα* wieder, so dass also hier nicht

ܗܘܝܐ܆ ܐܝܟ ܕܐܦ ܐܒܐ ܓܒܪܐ ܕܡܫܡܫܢܐ ܗܘܐ ܗܘܐ ܗܘܝܐ܆ ܐܠܐܣܛܘܡܘܣ
ܐܣܛܘܦܠܐ ܡܢ ܕܡܒܪܟ ܠܡܠܟ ܡܠܟܐ ܗܘܐ ܠܐܣܛܘܡܘܣ܆ ܟܘܫܝ ܕܝ
ܘܠܐ ܢܘܪܘܗܝ. ܠܐ ܓܝܪ ܓܒܪܐ ܟܠ ܕܐܝܟ ܙܕܝܩܐ܆ ܢܐܪܐ ܥܠ ܓܒܪܐ ܕܢܚܘܬ ܥܡܠܐ
ܘܡܢܝܢܐ܆ ܡܢ ܟܘܫܝ ܕܗܘܐ ܦܘܪܩܢܐ ܠܡܠܟ. ܡܛܠ ܕܟܠ ܡܫܝܚܐ. ܕܐܬܝܘܦܝܐ[6]
ܗܘܘ[7] ܗܘ ܐܘܪܝܐ܆ ܐܝܟ ܕܟܠ ܕܒܕܘܒܪܐ[8] ܐܬܝܘܦܝ܆ ܠܐܟܘܬ ܦܫܝܩܐ
ܠܡܠܟܐ ܘܡܕܒܪܢܘܬܐ[9] ܣܠܩ ܗܘܐ܆ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܥܠ ܡܕܒܪܢܘܬܐ[10]
ܘܐܟܘܬ ܡܩܐܡ܆ ܩܐܡ[11]. ܘܟܠܗ ܥܠ ܟܘܫܝ܆ ܗܘ ܕܝܢ[12] ܗܘܐ ܠܡܠܟܘܬܗ

---

sicher zu entscheiden ist, ob er ὑπὲρ ἀγνοίας oder ὑπὲρ ἀγνοήματος — so ist jedenfalls, statt des blossen ἀγνόημα zu lesen, — übersetzt hat. Leichter dagegen wird die Bestimmung hinsichtlich der letzten Worte der Ueberschrift, die nach Montfaucon's Mittheilung und nach Hieronymus', Barhebraeus' Citat gelautet haben müssen: ὑπὲρ τῶν λόγων Αἰθίοπος υἱοῦ Ἰεμενεί, was indirekt auch durch Chrysostomus bestätigt wird. In der Anführung der Aquila'schen Uebersetzung durch Bar-Hebraeus ist ܘܟܘܫܝ überflüssig. Ich vermuthe, dass ursprünglich ܘܟܘܫܝܐ die Uebersetzung von Αἰθίοπος bildete und ܘܟܘܫܝܐ als eine zweite Uebersetzung nachgetragen wurde, die sich in den Text schlich. Die Gleichartigkeit des Wortes und der Gleichklang mit ܟܘܫܝ, wie der Syrer Χουσί der LXX wiedergab, veranlasste die Form ܘܟܘܫܝ, in der man dann einen mit ܟܘܫܝ gleichen Namen und gleiche Person sah, wie dies auch bei Bar-Hebraeus der Fall ist, oder es ist die Bemerkung eines der die Entstehung des Unterschiedes zwischen der Uebers. der LXX ܟܘܫܝ Χουσί und des Aquilas ܗܢܘܕܝܐ Αἰθίοψ erklären wollte. 6) add. 21580 schreibt: ܕܐܬܝܘܦܝܐ. 7) In add. 23596 fehlt ܗܘܘ. 8) add. 21580 fügt nach ܒܕܘܒܪܐ richtig ܐܢܫܐ ein. 9) add. 21580 schreibt es in zwei Worte. 10) Die Worte von ܣܠܩ bis ܠܡܕܒܪܢܘܬܐ fehlen in add. 21580. 11) Zwischen den Zeilen ist in add. 21580 geschrieben: ܩܐܡ — ܡܩܐܡ. ܩܐܡ

ܗܘ ܕܝܢ

ist nach der Uebersetzung des Athanasius überflüssig, vielleicht war es eine am Rande befindliche zweite Uebersetzung von ἀνατιθεὶς, was bei Athanas. steht, und was ja auch durch ܡܩܝܡ wiedergegeben wird. 12) Zwischen ܗܘ ܕܝܢ und ܕܝܢ steht in der Hdschr. oben darüber geschrieben ܡܢ mit einem Strich über und unter dem Worte, als Zeichen, dass es zu tilgen ist.

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

---

13) [illegible] fehlt in add. 23596. 14) add. 21580: [illegible]. 15) Die andern Hdschr. richtig [illegible]. 16) l. [illegible]. 17) Bei Bugati steht [illegible]. 18) Bugati: [illegible]; die Worte von [illegible] bis [illegible] sind aus Versehen in der Hdschr. ausgelassen worden, denn die Worte nehmen den Raum einer Columnenzeile ein; ich habe sie aus den andern Hdschr. ergänzt. 19) In der Berl. Hdschr. ist [illegible] geschrieben. 20) Erpen.: [illegible]. 21) Bei Bugati steht richtiger: [illegible]; denn die LXX haben בְּמַחֲשַׁכִּים ἐν τοῖς σκοτεινοῖς übersetzt. Da [illegible] von B. Hebr. durch [illegible] „in den Orten“ erklärt wird, so ist es sicher, dass auch hier [illegible] zu lesen ist. 22) Bugati: [illegible]; dem entspricht die Lesart vieler griech. Codd., auch der Compl., Ald. Aug., des Chrysostomus, Eusebius v. Cäsarea: τοὺς ἐχθρούς σου, während andere τοὺς ἐχθρούς μου lesen. 23) add. 21580 und 23596: [illegible]. 24) Bugati richtiger: [illegible]; denn die Ausgaben und Codd. der LXX haben καὶ συναγωγή. 25) In Dathe's Ausgabe ist [illegible] nur Druckfehler; denn Erpenius bietet [illegible].

ܗ̄ ܥܠ ܐܦܝ̈ ܕܢܝܐ ܕܩܫ̈ܝܬܐ ܗ̄ ܡܠܟ ܗܘܐ ܕܢܫܬܘܡܠܐ ܠܐܘܪܥܐ(25 :10.
ܬܬܓܡܪ(26 ܒܝܫܬܐ ܥܠ ܚܛܝܐ ܐܘ ܗ̄ ܕܢܫܬܠܡܐ ܗ̄ ܬܬܓܡܪ(27 (28 ܘܬܬܩܢ
ܒܝܫܘܬܐ ܕܚܛܝܐ(29 ܘܬܬܩܢ(30 ܟܐܢܐ ܚܘܒܐ ܗܘܐ(31 ܠܐܝܩܪܐ : ܟܠܗ̇ ܒܥܐ(32
ܗ̄ ܕܗܘ ܐܘ ܕܡܢܐ ܒܟܠ : ܘܒܥܠܘܗܝ ܗ̄ ܕܗܘܝܘ ܡܥܒܕܢܐ ܣܒܪܬܗ ܬܬܓܡܪ
ܕܩܘܫܬܐ(33 ܗ̄ ܒܚܢ ܠܒܒ̈ܐ ܘܟܘܠܝ̈ܬܐ(34 ܦܘܣܩܢܐ(35 .11 ܐܠܗܐ ܕܝܢܐ
ܡܬܦܢܝܢ(36 ܗ̄ ܟܠ ܗܘ ܒܟܝܢܐ(37 ܡܢ ܐܠܗܐ : ܐܠܗܐ ܕܝܢܐ ܟܐܢܐ
ܒܟܠ .12 ܠܐ ܦܐܝ ܥܠ ܦܘܡܗ(38 ܐܠܐ ܢܦܩ .13 ܦܢܝܘܗܝ(39 ܚܪܒܗ ܗ̄

---

26) Bugati: ܘܡܩܘܡ. 27) In Erpenius Ausgabe steht ܬܓܡܪ „du wirst vollenden". Das Targum aber wie die LXX, Vulgata, Arab. Uebers. fassen es intransitiv: es werde vollendet, und da auch im Syr. die meisten Zeugnisse dafür sprechen, wird ܬܬܓܡܪ vorzuziehen sein. 28) Bugati: ܬܬܩܢ, da aber LXX κατευθυνεῖς bietet, ist die Lesart ܬܬܩܢ grammatisch richtiger. 29) Bugati: ܕܚܛܝܐ, da aber die LXX δικαιοσύνης haben, müsste es wenigstens ܕܚܛܝ̈ܐ heissen. 30) Polygl. und add. 21580: ܘܬܬܩܢ, denn würde es wohl ܘܬܬܩܢ lauten. S. Bernstein: das heil. Evang. des Johannes Syrisch in Harklensischer Uebers. Vorbericht. S. XVII. 31) Bugati: ܐܘ. Field bemerkt hierzu: Montef. edidit: Α. καὶ ἔδρασαι. Σ. καὶ κατευθυνεῖς. Rectius, ut videtur, Syro-hex. ܐܘ. ܠܐܝܩܪܐ. — Die Bemerkung Field's kann richtig sein; denn Ps. 9, 8 übersetzen Aqu. und Symm. כּוֹנֵן auch durch ἔδρασε, was die syr. hex. Uebers. durch ܩܘܡ wiedergiebt.

32) Erpen.: dem hebr. Texte entsprechender: ܟܐܢܐ. 33) add.: 23596: ܬܬܓܡܪ ܗܘܐ. 34) add.: 21580: ܘܟܘܠܝ̈ܬܐ ܐܠܗܐ. 35) ܦܘܣܩܢܐ ist in den codd. roth geschrieben. 36) Polygl.: ܘܡܬܦܢܝܢ, womit hier der Vers beginnt; aber B. Hebr. Lesart, die auch Erpenius bietet, ist richtiger: denn der Syrer begann mit אֱלֹהִים צַדִּיק den Vers und liess nun עַל nach מָגִנִּי unübersetzt. 37) Bugati: ܒܟܝܢܐ ܗܘ ܟܠ ܕܟܠ. 38) Die andern Hdschr.: ܦܘܡܗ. 39) In der Polygl. ist der Punkt über ܘ in ܦܢܝܘܗܝ Druckfehler.

ܠܐ⁽⁴⁰ ܦܫܛܐ ܗܘܝܐ ܒܠܒܘܫ: ܐܠܐ ܒܐܦܝܣܢ: ܢܫܩܘܗܝ⁽⁴¹ ܒܡܣܩܦܬܐ ܗ̄ ܠܝ
ܠܐ ܒܐܦܝܣܢ: ܘܡܩܕܢܘ⁽⁴² ܦܠܓܝ ܗ̄ ܩܕܡܘ⁽⁴³ ܡܛܠ ܕܫܡܥ ܡܢܗ. 14.
ܒܐܦܝ ܘܦܩܕܝ ܠܗ ܠܒܢܝ ܩܘܡ ܗ̄ ܢܚܘܬ⁽⁴⁴ ܘܡܢܗ ܢܦܩ: ܩܛܠܐ
ܗܘܝܐ ܗ̄ ܩܛܠܐ ܕܦܫܛܐ: 15. ܡܛܠ ܕܒܚܠ ܚܒܠܐ ܚܙܩ ܘܐܘ ܗ̄ ܚܕܘܠܐ
ܚܠܝܢ ܦܫܛ ܘܐܘ: ܘܚܠܝ ܥܘܡܪܐ: ܘܒܛܢ ܚܕܐ ܗ̄ ܟܕ ܐܝܟ ܢܚܫܐ
ܚܢܐ ܥܘܒܝ ܘܩܠܝ: ܡܛܠ ܕܚܫܐ ܦܪܫ ܚܒܠܐ ܘܝܠܕ ܚܢܦܐ: 16.
ܟܪܐ ܣܓܝ: ܘܢܦܠܘ ܒܥܒܪ ܚܕ ܕܠܐ ܗ̄ܘ ܗ̄ ܒܝܪܬܐ: ܘܢܦܠܘ⁽⁴⁵ ܗ̄
ܒܥܒܕܘ: 17. ܡܛܠ ܕܒܪܝܗ ܒܝܫܘܬܐ ܢܗܦܘܟ ܗ̄ ܥܠ ܪܝܫܗ ܥܘܠܐ: ܟܘܢ
ܘܢܚܬ ܥܠ ܩܕܩܕܗ ܥܕܐ: ܘܠܐ ܗ̄ܘ ܥܒܕܬܐ: ܘܡܢܝܢ ܠܗ ܥܡ ܥܕܡܐ ܗ̄
ܦܘܡܗ:⁽⁴⁶ 18. ܘܐܘܕܐ ܒܥܒܕܘ ܘܦܪܘܩ ܒܫܡܗ ܕ̄ ܐܠܗܐ ܡܪܝܐ ܐܦ
ܒܥܒܕܘ ܘܦܪܘܩܐ:

Ps. IX.

ܡܪܝܐ ܡܪܢ⁽¹ ܢܘܪܝܗ ܘܢܘܗܪ ܥܠ ܐܦ ܢܩܦܘܗܝ ܕܚܙܐ ܡܦܫܩܐ
ܕܚܝܦܐ⁽² ܕܚܣܝܪܘܬܗ⁽³ .. ܗ̄ܘ ܚܕܐ ܒܥܘܩܕܐ ܥܠܝ ܕܚܙܩܐ ܕܟܪܐ ܐܦ

40) Bugati: ܘܠܐ. 41) Vorher war ܦ in ܢܦܩܘܗܝ mit Rukoch versehen, wie es auch Bernstein in seinem Lexikon zur syr. Chrestomathie schreibt; hier dagegen hat es Kuschoi, was nach der Regel, dass nach einem Diphthongen der aspirirte Consonant hart ausgesprochen wird, richtig wäre. Es ist jedoch möglich, dass ܦܩܦܩܐ wie ܟܡܟܡܐ eine Ausnahme bildet. Bugati hat: ܡܩܦܐ ܕܠܗ. 42) Polygl.: ܩܕܡܘܗܝ ohne Vav. 43) Bugati: ܡܩܕܐ ܕܠܗ u. 44) ܘܢܚܘܬ. 45) Bugati: ܘܢܦܠܘ-ܘܢܦܠܘ ist aber wohl aus der Peschito genommen, das er hier noch einmal wiederholt, um es zu erklären. 46) Bugati: ܦܘܡܗܐ ܕܠܗ.

1) Die Berl. Hdschr.: ܕܝ. 2) Nach ܕܚܝܦܐ steht in add. 21580 noch: ܕܗܢܘܢ und zwischen den Linien: ܕܚܝܦܐ ܕܚܣܝܪܘܬܗ. 3) Die Berl. Hdschr.: ܕܣܝܪܘܬܗ ohne ܚ.

[illegible Syriac text, with footnote markers 4) … 5) 6) … 7) 2. 8) … 3. 6. … 9) 10) … 11) 9. 13) … 12. … 21. … 13) 14)]

---

4) Bugati: [Syriac], welches der von Theodoret und Montfaucon unter dem Namen des Aquilas mitgetheilten Uebersetzung: τῷ νικοποιῷ [illegible] ([illegible] Theod.) ὑπὲρ [illegible] und der von Chrysostomus unter ἄλλος: [illegible] entspricht. Origenes dagegen opp. ed. Delarue Par. 1733 t. II S. 51 lässt Aquilas übersetzen: ὑπὲρ τῆς [illegible], welche Uebersetzung mit der von B. Hebr. hier mitgetheilten übereinstimmt. 5) add. 21580: [Syriac]. 6) Nach [Syriac] steht in den andern Hdschr. noch [Syriac]. 7) wohl [Syriac] wie bei Bugati, in der Polygl. und bei Erpenius. 8) l. [Syriac] mit Kuschoi [Syriac]. 9) add. 23596: [Syriac]. 10) Bugati richtiger: [Syriac]; denn in der Uebersetzung der LXX steht: [illegible]. 11) Die andern Hdschr. schreiben es aus: [Syriac]. 12) Polygl., Erpen. und add. 23596 schreiben: [Syriac]. — l. [Syriac]. 13) add. 21580: [Syriac]. 14) l. [Syriac] mit Kuschoi Beth

Ps. X.

ܡܛܠ ܕܒܥܘܬܐ(1 ܥܠ ܓܝܪܐ ܘܢܟܠܐ(2 ܘܡܬܡܠܟܝܢ ܗܘܘ ܥܠܝ: ܒܝܫܘܬܗܘܢ
ܕܐܒܫܠܘܡ ܫܡܥܝ ܘܐܚܝܬܘܦܠ(3 ܒܪܚܡܐ ܦܠܝܛܐ ܡܛܠ(4 ܠܡܣܟܢܐ:
ܠܡܩܛܠ ܕܐܬܘܗܝ ܐܝܟ ܡܬܩܛܠܢܐ ܗܢܘܢ ܕܐܬܠܐܘ ܡܢ ܐܝܟ ܩܛܝܠܐ:
ܘܐܝܟ ܣܓܝܐܐ ܕܐܬܘܗܝ ܒܡܫܬܡܠܝܢ ܘܐܝܟ ܒܥܠܕܒܒܐ(5: ܟܕ ܟܕ
ܦܠܓܐ ܗܘ ܕܐܝܬ ܒܝܬ ܒܢܝܢܫܐ(6 ܐܝܟ ܕܐܦ ܡܫܟܚܝܢ ܠܡܥܒܕ
ܠܡܣܟܢܐ ܕܒܥܘܬܐ ܡܬܒܥܐ ܕܐܝܟܢܐ ܗܘ ܕܬܠܝܐ: ܘܡܬܒܝܪ ܡܢ ܪܘܚܐ
ܒܝܫܐ: ܣܠܩ ܕܐܬܡܠܟܬ ܒܡܠܟܝܢ ܢܦܫܗ ܗܘ ܥܠ ܐܝܟܐ ܕܦܩܕܝܢ
ܡܢܗܘܢ ܡܬܕܒܪܐ: ܗܢܘܢ ܕܡܬܚܫܒܝܢ ܐܠܗܐ ܒܡܚܫܒܬܗ: ܓܒܪܐ ܗܘ ܕܪܐܙܐ
ܠܗܘܢ: ܗܢܘ ܕܡܬܟܠܝܢ(7 ܪܘܚ ܕܓܒܪܐ ܠܗܘܢ: ܐܝܟ ܐܢܫ ܕܐܡܪ ܒܡܠܟܝܢ
ܕܗܘܐ ܐܝܟܢܐ ܐܠܗܐ ܡܦܩܕܐ ܘܡܬܒܪܐ ܟܕ ܠܡܫܬܒܩܘ ܗܘܐ: ܐܝܟ ܕܠܘܬ
ܟܬܒܐ: ܠܗ ܗܢܘ ܕܗܘܐ ܘܡܬܟܠܝܢ: ܘܠܟܠܗ ܟܠܗܘܢ(8: ܓܒܪܐ ܐܡܪ
ܐܝܟ ܠܡܘܬܐ ܗܘ ܡܢ(9 .1 ܠܟܘܠܐ ܡܢܐ ܦܬܘܪ ܒܪܘܚܐ ܗܘ ܡܢ
ܢܘܚܐ(10 ܗܘ ܪܓܐ ܕܢܚܬ ܕܐܠܗܐ(11 ܒܟܠܗ ܥܒܕܗ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܬܚܫܒܐ
ܡܢ ܓܒܪܐ: .2 ܒܥܘܒܕܘܗܝ ܘܪܘܚܐ ܢܦܫ ܡܬܚܫܒܐ ܗܘ ܟܠ ܕܡܬܬܘܠܠ
ܪܘܚܐ ܡܬܒܝܢ ܒܢܦܫܐ: .3 ܡܬܗܠܠ ܕܡܫܬܒܚܘ ܪܘܚܐ ܒܪܓܝܓܬܐ
ܘܪܫܥܘ:(12 ܓܒܪܐ ܡܬܟܢܫ ܘܬܘܒ ܡܢܐ ܗܘ ܘܡܬܒܝܟܐ ܡܬܟܢܫ. ܐܠܗܐ

---

1) Die Berl. Hdschr. ܕܝܢ. 2) add. 21580: ܕܒܥܘܬܐ. 3) Die andern Hdschr. und Bugati: ܕܐܒܫܠܘܡ. 4) add. 21580 ܡܛܠܗܕܐ. 5) in add. 21580 folgt nach ܒܥܠܕܒܒܐ noch: ܡܢ ܒܢܝ ܐܢܫܐ. 6) Die Berl. Hdschr. und add. 21580 ܕܒܢܝ ܐܢܫܐ. 7) Die Berl. Hdschr.: ܕܐܦ ܟܠ. 8) Die Berl. Hdschr. und add. 21580 schreiben: ܡܬܬܠܠܝܢ. 9) Polygl. und Erpenius: ܡܢ. 10) Bugati: ܢܘܚܐ. 11) l. ܕܐܠܗܐ. 12) In add. 21580 folgt: ܗܘ ܡܬܗܠܠ ܕܡܫܬܒܚܘ ܪܘܚܐ ܒܪܓܝܓܬܐ ܘܪܫܥܘ als die syr. hexapl. Uebersetzung von dem ersten Komma des 3. Verses. Für ܪܘܚܐ steht bei Bugati ܣܠܩ und für ܘܪܫܥܘ — ܘܪܫܥܐ ܕܝܠܗ.

ܘܡܒܪܟ ܕܥܒܕ. 5. ܐܪܓܙ ܠܡܪܝܐ: ܘܡܒܪܟ ܕܝܢ(13) ܐܝܟ ܗܘ ܕܗܘܐ ܢܗܘܐ ܠܡܪܝܐ
ܘܐܬܚܫܒ. ܐܬܡܨܝ ܐܝܟ ܕܫܒܩܐ ܠܗ ܡܪܝܐ ܐܢܐ ܗܘ(14) ܒܬܫܒܚܬܗ ܡܢ
ܘܢܦܩܐ(15) ܡܬܚܫܒܢ: ܢܦܫܗ ܟܠܗ ܙܒܢ: ܦܘܪܥܢܘܗܝ: ܒܬܫܒܚܬܗ:
ܘܕܐܪܥܐ ܘܡܬܩܪܒܐ ܡܬܟܬܫܝܢ ܕܢܚܫܐ ܐܠܐ: ܐܡܪ ܦܘܪܥܢܘܗܝ ܡܢ ܩܕܡ ܡܢ
ܒܣܘܪܩܐ ܗܘ ܕܡܘܬ ܒܥܕܢܐ ܕܒܢܝ̈ܢܫܐ. 8. ܡܣܟܢܐ: ܠܡܚܝܘ(16) ܚܣܝܪܐ
ܒܣܬܪܐ ܘܟܡܐ ܐܠܗܐ ܕܢܛܪ ܗܘ ܐܠܗܐ ܕܢܛܪ ܒܣܬܪܐ :11 .ܐܡܪ ܒܠܒܗ ܦܩܕ
ܣܥܘܪܘܬܗ ܘܠܐ ܢܬܒܥ ܗܘ ܡܢ ܐܝܟܐ ܥܠܗ ܬܒܥܬܗ ܬܬܒܥ(17) ܣܥܘܪܘܬܗ
ܘܡܬܚܙܝܐ ܬܬܒܥ(18) ܠܐ ܡܬܒܥܐ ܗܝ ܘܣܥܘܪܘܬܐ ܬܬܒܥ(19) ܣܥܘܪܘܬܗ
ܘܠܐ ܬܬܒܥ ܡܬܚܙܝܐ(20) ܐܝܟ ܗܘ ܘܡܥܠܢܘܬܗ ܥܠܝܗ ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ
ܢܬܒܥ ܗܘ:(21) ܐܢܗܘ(22) ܡܠܟܐ ܡܢ ܐܪܥܗ: ܗܘ ܡܢ ܐܝܟܐ ܕܡܥܠܢܘܬܐ:
17. ܫܡܥ ܡܪܝܐ ܪܓܬܐ ܕܠܐ(23) ܢܫܬܒܩ ܐܝܟ ܠܡܣܟܢܐ(24) ܡܢ

13) Bugati: ܘܡܒܪܟ ܕܝܢ ܕܥܒܕ entsprechend der griech. Uebers. des Aqu. καὶ πλεονέκτης εὐλογήσας. 14) Polygl.: ܒܬܫܒܚܬܗ. Erpen. falsch: ܡܢ ܬܫܒܚܬܗ. 15) Bugati: ܘܢܦܩܐ ܕܝܢ. 16) Die Berl. Hdschr.: ܚܣܝ. 17) Erpen. hat dafür ܬܬܒܥ als 3. Pers. fem. fut. Ethpe. v. ܒܥܐ. 18) Die Berl. und London. Hdschr.: ܡܬܚܙܝܐ ohne Jud. 19) l. ܬܬܒܥ mit Kuschoi Beth. 20) Vgl. Bugati adnotationes S. 472. 21) ܘܡܥܠܢܘܬܗ fehlt bei Bugati, wie auch in der griech. Uebersetzung, welche Montfaucon und Field als die des Aquila und Symmachus mittheilen: ἐκζητηθήσεται ἡ ἀσέβεια αὐτοῦ, ἵνα μὴ εὑρεθῇ αὐτός, kein Wort dafür da ist: statt ܢܬܒܥ steht bei Bugati übereinstimmend mit dem griech. ܢܬܒܥ. Recht hat Bruns, wenn er in Eichhorn's Repertor. tom. 13 S. 185 behauptet, Aquila habe ירע mit dem masssor. Texte zum folgenden gezogen. Wie B. Hebr. die Uebers. des Aqu. mittheilt, kann ܘܡܥܠܢܘܬܗ πονηρὸς nur so gefasst werden; warum B. Hebr. nach Field corrigirt werden soll, begreife ich nicht, er kann ja die Uebers. richtig angeführt haben. 22) Die Berl. Hdschr. falsch: ܐܢܗܘ. 23) Pol. ܘܠܐ. 24) Die Worte von ܠܡܣܟܢܐ bis ܐܝܟ ܢܫܬܒܩ fehlen in add. 23596.

[illegible] [25] [illegible] [26] [illegible] [27] [illegible]
[illegible] [28] [illegible]

Ps. XI.

[illegible] [1] [illegible]
[illegible] [2] [illegible]
[illegible]
[illegible] [3] [illegible]
[illegible]
[illegible] [3] [illegible]
[illegible]
[illegible] [4] [illegible] [5] [illegible] [6] [illegible]
[illegible]
[illegible] [7] [illegible] [8]

---

25) Polygl. und Erpenius: [illegible]. 26) In der Berl. Hdschr. steht dafür aber durchstrichen [illegible] und am Rande [illegible]. 27) Bugati: [illegible] und 28) [illegible] mit add. 23596.

1) Hier wie bald nachher ist [illegible] und [illegible] nur Schreibfehler und muss [illegible] und [illegible] lauten. Die Berl. Hdschr. und add. 21580 schreiben: [illegible]. 2) Die Berl. Hdschr. [illegible]. 3) Polygl., Erpen.: [illegible]. 4) Bugati besser: [illegible]; denn die LXX bieten: μετανάστευε ἐπὶ τὰ ὄρη. 5) add. 21580: [illegible]. 6) Die andern Hdschr.: [illegible]. 7) Bugati richtiger: [illegible]; denn auch die LXX haben den Singular. 8) Bei Bugati folgt noch: [illegible]; es ist dies zweifellos eine Randglosse, daraus entstanden, dass einer ἐν σκοτομήνῃ wörtlicher übersetzen wollte. Auch Augustin erklärt: obscura luna.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Ps. XII.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

---

9) Bugati [illegible]. 10) Bugati unrichtig: [illegible]. 11) Bugati: [illegible].

1) Die Berl. Hdschr.: ܗܘ. 2) In der Berl. Hdschr. kommt die griech. Uebersetzung nach der armen., aber mit einem Zeichen versehen, dass die erstere vor die letztere gehört. 3) l. [illegible] mit Rukoch [illegible]. 4) Statt [illegible] hat auch die Polygl. und Erpenius dem hebr. Texte gemäss, der יפיח liest, [illegible]. 5) Bugati richtig: [illegible]; denn die LXX haben übersetzt: *Θήσομαι ἐν σωτηρίῳ*. 6) Bugati: [illegible].

[illegible] [7] [illegible]
[illegible]
[illegible] 8. [illegible]
[illegible] [9] [illegible]
[illegible] [9] [illegible]
[illegible] [10] [illegible] [11] [illegible]
[illegible] [12] [illegible] [13] [illegible]
[illegible] [14] [illegible]
[illegible]

Ps. XIII.

[illegible]
[illegible]
[illegible] [1] [illegible] [2] 2. [illegible]
[illegible]
[illegible] [3] [illegible]
[illegible]

7) Bugati: [illegible]; wie auch die besten Ausgaben und codd. der LXX δοκίμιον τῇ γῇ haben, während andere, auch Theodoret, δοκίμιον ἐν τῇ γῇ bieten. 8) Die Berl. Hdschr. und add. 23596 [illegible]. 9) add. 21580: [illegible]. 10) add. 23596: [illegible]. 11) Sonst: [illegible] mit Rukoch Tau. 12) [illegible]. 13) Bugati: [illegible] add. 21580: [illegible]. 14) [illegible] fehlt in add. 21580.

1) Bugati: [illegible]. 2) Polygl. [illegible]. 3) add. 21580 nur verschrieben: [illegible].

ܘܐܠܗܐ ܡܫܒܚܐ ܠܥܠܡܝܢ: 3. ܠܐܣܝܡ(4 ܐܪܢܝܬܐ ܒܢܦܫܝ: ܗ̄ ܦܘܪܣܐ

ܡܬܦܪܣܢܘܬܐ(5 ܗ̄ ܐܝܟ ܐܡܪ: ܕܠܐܟ ܕܡܪܗ ܗܘܐ ܥܠ ܢܦܫܗ: ܘܡܠܟ

ܐܪܢܝܬܐ ܡܬܦܠܓܢܝܬܐ ܐܡܪ: ܘܕܘܘܢܐ ܒܠܒܝ ܒܠܝܠܝܐ(6 ܗ̄ ܒܪܬܐ ܒܠܒܝ(7

ܒܐܝܡܡܐ ܘܒܠܠܝܐ: 4. ܘܐܢܗܪ(8 ܥܝܢܝ ܕܠܐ ܐܕܡܟ(9 ܒܡܘܬܐ ܗ̄ ܒܡܘܬܐ

ܗ̄ ܒܡܘܬܐ ܕܚܛܝܬܐ.

Ps. XIV.

ܡܕܡ ܕܐܬܟܬܒ:(1 ܥܠ ܫܘܒܝܗ ܘܡܦܩܢܘܬܗ(1 ܘܦܠܣܛܝܢܝ(2 ܘܡܠܟ

ܥܡܐ ܐܝܣܪܝܠ.. ܕܘܝܕ ܐܡܪ ܠܡܫܡܫܢܐ ܘܙܡܪܐ(3 ܡܕܡ ܠܚܕ ܗܘ ܣܠܩ

ܒܪܘܚܗ ܕܢܚܘܐ ܡܣܘܪܘܬܗ ܕܝܢ ܡܫܝܚܐ ܩܛܝܠܐ(4 ܣܡ(5 1. ܐܡܪ ܫܛܝܐ

ܒܠܒܗ(6 ܗ̄ ܫܛܝܐ ܗ̄ ܡܫܠܝܢܐ(2: ܒܠܒܗ ܕܠܝܬ ܐܠܗܐ: ܗ̄ ܕܡܥܝܐ

ܒܗܘܢ: ܐܬܚܒܠܘ ܘܐܬܛܢܦܘ(7 ܒܨܒܝܢܗܘܢ ܗ̄ ܘܡܣܪܚܘ ܒܥܒܕܐ

---

4) ܠܐܣܝܡ, die Uebersetzung der Peschito von אָשִׁית, ist sicher ein Fehler, der aus der Estrangeloschrift herstammt, in der ܐ und ܠ leicht verwechselt werden und oft verwechselt worden sind; es ist demnach hier ܠܐܣܝܡ in ܐܣܝܡ zu corrigiren. 5) l. ܡܬܦܪܣܐ mit Rukoch Tau. 6) Erpen.: ܟܠܐ ܢܦܫܗ. 7) Bugati: ܒܠܒܐ ܘܒܟ. 8) Erpen.: ܐܢܗܪ ohne Waw. 9) add. 23596: ܐܕܡܟ.

1) Die Berl. Hdschr.: ܘܣܡ̄ und ܘܡܦܩܢܘܬܗ abgekürzt. 2) add. 21580: ܘܦܠܣܛܝܢܝ und ܡܫܠܝܢܐ. 3) Bugati nur: ܠܡܫܡܫܢܐ. Für ܘܙܡܪܐ finde ich auch weder in den Ausgaben noch in den Codd. der LXX eine Stütze. Möglich, dass es durch Symmachus' *ἐπινίκιος ᾠδὴ τοῦ Δαυίδ* oder Theodotion's Uebersetzung εἰς νῖκος, ψαλμὸς τῷ *Δαυίδ* entstanden ist. 4) l. ܩܛܝܠܐ. 5) Polygl. ܣܡ̄. 6) In den andern Hdschr. fehlt mit Recht ܒܠܒܗ; denn das folgende ܒܠܒܗ ist jedenfalls Citat aus der Peschito und nicht aus der syr. hex. Uebersetzung, was es nach dieser Hdschr. sein müsste. 7) Sonst: ܘܐܬܚܒܠܘ.

ܒܥܒܕܝܗܘܢ[8] ܗܘ ܕܡܬܥܒܕܝܢ ܗܘܘ ܠܒܗܘܢ ܕܣܟܠܐ ܠܒܗܘܢ ܡܚܒܠܐ ܐܣܬܪܝܘ:[9]
ܘܠܝܬ ܕܥܒܕ ܛܒܬܐ ܗܘ ܠܐܘܚܕܐ[10] 2 ܡܪܝܐ ܐܕܝܩ ܡܢ ܫܡܝܐ ܥܠ ܒܢܝ
ܐܢܫܐ[11] ܗܘ ܕܢܚܙܐ ܡܣܬܟܠܢܐ ܕܐܠܗܐ. 3 ܘܟܠܗܘܢ ܣܛܘ ܐܟܚܕܐ ܐܣܬܪܝܘ ܠܝܬ ܗܘ
ܐܦ ܠܐܘܚܕܐ: ܩܒܪܐ ܦܬܝܚܐ ܓܓܪܬܗܘܢ ܠܫܢܝܗܘܢ ܡܢܟܠܝܢ[12] ܚܡܬܐ ܕܥܟܢ
ܪ̈ܫܢܐ ܚܒܝܫܐ ܕܩܢܝܐ: ܘܦܘܡܗܘܢ ܡܠܐ: ܡܪܪܐ ܘܠܘܛܬܐ ܗ̇ܢܘܢ:
ܡܚܠܣܝܢ ܒܟܠܗܘܢ: ܘܡܪܐ ܕܫܠܡܐ ܠܐ ܝܕܥܘ ܡܫܡܥܝܢ[13]: ܕܩܠܝܠܢ
ܪ̈ܓܠܝܗܘܢ ܠܡܐܫܕ ܕܡܐ: ܬܒܪܐ ܘܕܘܘܢܐ ܒܐܘܪܚܬܗܘܢ[14]: ܘܐܘܪܚܐ ܕܫܠܡܐ[15] ܠܐ ܝܕܥܘ: ܠܐ ܐܝܬ
ܕܚܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܩܕܡ ܥܝܢܝܗܘܢ

8) ܕܒܥܒܕܝܗܘܢ fehlt bei Bugati und mit Recht; denn nur ein griech. Cod. bei Holmes und die alte lat. Uebers. würden das Suff. rechtfertigen. 9) add. 21580: ܐܣܬܪܝܘ. 10) add. 23596: ܠܐܘܚܕܐ. 11) Pol. und add. 23596: ܒܢܝܢܫܐ. 12) l. ܡܢܟܠܝܢ mit Bakosch Cod. 13) Bugati: ܩܒܪܐ ܦܬܝܚܐ ܓܓܪܬܗܘܢ. ܠܫܢܝܗܘܢ ܕܥܩܠܬܐ ܗܘܘ. ܚܡܬܐ ܕܐܣܦܣ ܬܚܝܬ ܣܦܘܬܗܘܢ. ܐܝܠܝܢ ܕܦܘܡܗܘܢ ܡܠܐ ܠܘܛܬܐ ܕܡܪܝܪܘܬܐ. Die Worte von ܩܒܪܐ ܦܬܝܚܐ bis ܥܝܢܝܗܘܢ, 8 Stichen wie Bar-Hebr. bemerkt, stehen im hebr. Texte nicht und fehlen auch in den besten Ausgaben und den meisten Codd. der LXX. Sie sind aus Röm. 3, 13—18 eingedrungen. Paulus hat nämlich Röm. 3, 10—12, Ps. 14, 1. 3 citirt, diesem fügt er ein Citat aus Ps. 5, 10; 140, 4; 10, 7, Jes. 59, 7. 8, Ps. 36, 2 bei. Von irgend einem nun wurde das letztere Citat entweder am Rande der griech. Uebers. von Ps. 14, 1. 3 beigeschrieben und drang dann in den Text, oder es setzte es ein Abschreiber aus dem Gedächtnisse bald hinzu, weil er meinte, es gehörten die Worte zusammen und seien aus ein und derselben Stelle entnommen; siehe Näheres in Rosenmüller's Scholien und Hupfeld's Commentar z. St. Die Uebersetzung bei Bugati entspricht dem griech. Texte, wie auch bis auf geringe Abweichungen der Harklensischen Uebers. von Röm. 3, 13 ff., während die von Bar-Hebraeus fast wörtlich mit der Peschito von Röm. l. l. übereinstimmt, nur dass hier ܡܢܟܠܝܢ statt ܡܢܟܠܝܢܗܘܢ, ܡܚܠܣܝܢ statt ܕܩܢܝܐ, ܡܫܡܥܝܢ statt ܕܩܠܝܠܢ steht, ܡܠܐ vor ܠܘܛܬܐ und ܦܬܝܚܐ ܓܓܪܬܗܘܢ ܘ geschrieben ist. 14) Bugati ܒܐܘܪܚܬܗܘܢ ܕܠܗܘܢ — ܠܐ ܝܕܥܘ ܕܠܗܘܢ und ܐܘܪܚܐ ܕܠܗܘܢ. 15) Bugati: ܕܫܠܡܐ, wie auch add. 21580 hat; in dem aber am Rande ܕܫܠܡܐ angemerkt ist.

ܘܒܠܗܘܢ ܕܐܠܗܐ ܡܢܗ ܚܒܠܘܗܝ܀(14 4. ܘܠܐ ܢܒܝܗ ܗܘ ܕܥܢܝܐ ܗܘܐ ܢܦܫܗ
ܕܐܬܦܠܚܘܢ(16 : 5. ܐܟܠܝ ܗܘ ܣܪܝܩ ܐܢܫܗܘܢ(17 : ܕܢܒܝܗ ܕܒܠܚܘܕ ܗܘ ܐܟܠܐ(18 :
6. ܐܬܟܢܫܘ ܕܡܫܡܫܢܐ ܗܘ ܫܪܒܐ: ܐܟܘܬ ܗܘ ܐܘܬܪܐ: 7. ܐܝܟ ܕܠܟܠ ܡܢ
ܕܨܝܘܢ ܗܘ(19 ܕܡܫܝܚܐ ܕܚܝܐ ܡܢܗ ܦܘܪܩܢܐ ܠܒܝܬ ܝܫܪܐܝܠ ܗܘ ܠܝ(20 ܡܢܐ
ܕܡܫܡܫܝܢ ܘܡܫܡܫܢܝܢ ܠܗ: ܟܠ ܕܡܫܡܫܝܢ ܡܢܐ ܥܒܕܐ ܕܢܦܫܗ ܗܘ ܠܥܡܐ
ܢܚܬܐ ܗܢܘܢ ܕܐܬܒܠܥܘ ܠܥܠܡܐ: ܘܗܟܢܐ ܡܢܗ ܗܘ ܡܢ ܗܘ ܕܢܫܡܫ
ܡܠܟܐ: ܡܫܡܫܝܢ ܟܠ ܕܟܘܪܐ ܦܫܝܛ(21 ܡܢܗ ܐܝܟ ܕܡܫܡܫܢܐ(22 :

Ps. LIII

ܡܢܗ ܕܟܝ ܥܠ ܡܫܡܫܢܐ ܕܡܫܝܚܝܢ(1 ܘܐܘܪܚ ܦܘܪܩܢܐ: ܗܘ ܕܢܚ(2
ܠܡܫܠܡܐ ܣܓܝ ܡܐܠܐܬ(3 ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ ܠܡܫܚ ܗܘ ܕܐܟܦܬܐ ܠܡܫ ܢܦܫܐ
ܐܘ ܠܥܠܡ ܐܬܦܬܐ ܣܓܝ ܡܟܢܫܢܘܬܐ ܕܡܫܚܠܦܬܐ(4 ܕܡܢ ܐܠܐܡܣܦܝܣ
ܡܐܠܐܬ ܢܦܫܐ ܡܫܦܫܦ: ܦܚܕܐ ܢܦܫ ܕܒܝܬ ܝܫܪܐܝܠ ܠܦܘܪܩܢܐ ܕܥܠ
ܡܢ(5 ܣܓܝܐ ܘܡܪܐ ܗܘ ܗܘ 1. ܐܡܪ ܟܠܗ ܠܒܠܒܗ ܗܘ ܕܥܠ ܡܫܡܫܢܐ ܠܗܘ

---

16) add. 21580: ܕܐܬܦܠܚܘܢ. 17) Die Worte: ܐܟܠܝ bis ܐܢܫܗܘܢ fehlen in add. 23596. 18) l. ܐܟܠܐ. 19) Die andern Hdschr. haben besser nach ܡܢ — ܗܘ und 20) vor ܠܝ — ܐܠܐ. 21) Die Berl. Hdschr. und add. 23596: ܦܫܝܛ. 22) add. 23596: ܕܡܫܡܫܢܐ. — Am Rande zu V. 6 7 findet sich in der Göttinger Hdschr., von derselben Hand geschrieben, die Erklärung Bar-Salibi's zu Ps. 14, 7 verzeichnet: ܒܪ ܨܠܝܒܝ ܡܦܫܩ
ܗܘ ܟܐܢܐ ܘܬܪܝܨܐ ܘܩܕܝܫܐ: ܘܢܚܕܐ ܝܫܪܐܝܠ ܗܘ ܢܒܝܐ ܕܒܝܫܪܐܝܠ܀
„Barsalibi erklärt: „es wird Jakob frohlocken", das sind die graden, gerechten und heiligen, „und Israel sich freuen" das sind die Propheten in Israel.

1) add. 23596: ܕܡܫܝܚܝܢ. 2) Die Berl. Hdschr.: ܢܚ. 3) Bugati: ܡܐܠܐܬ, add. 21580: ܡܐܠܐܬ, aber am Rande: ܡܐܠܐܬ; nach dem griech. *Maelêth* wäre ܡܐܠܐܬ die richtige Schreibung. 4) add. 21580: ܕܡܫܚܠܦܬܐ. 5) ܡܢ fehlt in der Berl. Hdschr.

ܘܐܬܒܛܠܘ܆ ܕܗܘܐ ܕܝܢ ܒܕܘܝܕ[6] ܢܒܝܐ ܒܡܫܡܠܝܐ[7] ܡܫܡܠܝܘܬܐ[8]܀
ܡܚܒܢܘ ܥܠ ܐܒܝܠܘܬܐ ܦܪܝܫ ܡܢܗ܆ ܐܝܟ ܐܬܚܒܠܘ ܒܥܒܕܝܗܘܢ ܐܦ܆
ܘܦܘܫܩܐ ܒܥܒܕܝܗܘܢ܆ ܐܝܟ ܡܢܐ ܐܡܪ܆ ܘܦܘܫܩܐ ܕܠܗܐ܆ ܐܝܟ ܥܠܡܐ
ܗܟܘ ܐܚܪܢܐ ܘܐܣܬܠܩܘ܆ ܘܦܘܫܩܐ ܐܬܚܒܠܘ܆ ܐܝܟ ܐܟܠܝ ܥܡܝ ܡܐܟܘܠܬ
ܠܚܡܐ܆ ܘܦܘܫܩܐ[9] ܐܝܟ ܕܐܟܠܝܢ ܗܘܘ ܥܡܝ ܡܐܟܘܠܬܐ ܕܠܚܡܐ[9]܀
6. ܐܝܟ ܒܗ ܒܚܝܠܐ ܕܐܪܥܐ ܕܒܗ ܗܘܐ ܕܢܬܒܐ ܗ ܕܝܠܗ܆ ܗܢ ܕܠܐ ܡܫܬܡܥܘ
ܕܡܠܟܝ܆ ܐܝܟ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܒܕܪܐ ܗܘ ܕܙܕܝܩܐ܆[10] ܘܦܘܫܩܐ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ
ܒܕܪܐ[11] ܕܡܣܟܢܘܬܗܘܢ܆ ܐܝܟ ܕܐܬܒܝܫܘ ܘܒܗܬܬܐ ܐܒܗܝ܆[12] ܘܦܘܫܩܐ ܕܐܝܟ
ܕܡܫܝܚ ܠܥܢܘܝܐ[13] ܒܗܠܝܢ܆ ܐܝܟ ܡܠܬܐ ܕܡܢܐ ܗܘ ܐܬܒܛܠܘ ܘܦܘܫܩܐ
ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܐܡܪ ܐܝܟ ܡܥܒܪܐ ܕܡܫܝܚܐ܆ ܕܢܦܩ ܡܢ ܕܘܝܕ ܐܝܟ[14]
ܒܥܠܡܝܢ܀

Ps. XV.

ܡܪܝܐ ܕܝܢ ܗܢܐ ܒܥܠܡܐ ܘܠܐ ܢܬܡܫܟܢ ܥܠ ܕܪܫܝܢ ܡܢ ܡܠܟܐ
ܘܐܬܘܪܐ. ܐܠܐ ܕܢܫܬܪܝܢ ܒܝܘܡܝ ܕܚܙܩܝܐ[1] ܕܡܫܟܢܐ ܗ ܕܝܢ ܠܡܫܟܢܐ[2]
ܡܪܝܐ ܠܡܢܘ ܐܡܪ ܕܐܬܐ ܠܐܣܟܠܘܬܗ ܘܦܘܫܩ ܠܡܫܟܢܟ ܒܫܡܝܐ ܗܘ ܗܝ
1. ܡܢܐ ܕܝܢ ܕܝܢܐ ܒܡܫܟܢܟ ܗ ܕܐܝܬܘܗܝ[3] ܐܝܟ ܕܝܬܒܘܬܐ. ܗ

6) ܒܕܘܝܕ fehlt in der Berl. Hdschr. 7) l. ܒܡܫܡܠܝܐ. 8) ܡܫܡܠܝܘܬܐ fehlt in add. 21580. 9) Die Worte von ܘܦܘܫܩܐ bis ܕܠܚܡܐ fehlen in add. 21580. 10) Polygl. ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܒܕܪܐ ܕܙܕܝܩܐ. 11) Die Berl. Hdschr. u. add. 25896: ܒܕܪܐ. 12) Die Berl. Hdschr. u. Polygl. besser ܐܒܗܝܗܘܢ. 13) Die Berl. Hdschr. und add. 21580: ܠܥܢܘܝܐ ܐܝܟ. 14) ܐܝܟ fehlt in den beiden engl. Hdschr.

1) add. 21580: ܕܚܙܩܝܐ. 2) Bugati: ܠܡܫܟܢܐ. 3) vgl. zu der Schreibung der beiden Tav mit Kuschoi: Bernstein, das heil. Ev. des Johannes S. XXIII. XXIV.

ܕܐܘܪܥܗܘܢ: ܕܡܬܟܠܝܢ ܥܠܝܗ ܘܡܬܟܠܝܢ[4]: 2. ܐܠܗܝ ܕܡܫܒܚܢ ܘܠܐ ܡܕܡ ܗܘ ܐܝܟ
ܗܘ ܕܗܘܐ ܠܐܠܗܐ ܡܫܒܚܐ ܠܗܘ ܕܢܦܩ ܠܗ ܥܘܕܪܢܐ: ܕܢܦܩܘ ܐܢܬ ܒܠܥܕ: ܘܐܦ
ܗܘ ܕܠܐ ܡܕܡ ܗܘ: ܗܘ ܗܘܐ ܠܥܠܡܐ ܡܢܗ ܐܒܗܝܢ: ܦܫܝܩܐܝܬ ܡܫܠܡܐ
ܠܒܢܘܗܝ: 3. ܘܠܐ ܢܬܟܠܘܢ ܠܟܠܗܘܢ ܗܘ ܠܟܠܢܫܐ ܡܬܩܪܒܐ ܘܩܕܡ ܐܘܟܝܬ ܕܢܕܘܢ
ܕܝܢܐ: ܡܫܒܚܐ ܥܠ ܡܢܝܢܐ ܠܐ ܡܫܬܟܚ ܗܘ ܡܛܠ ܕܠܐ ܢܬܦܢܐ ܥܠ
ܐܝܟ ܕܡܘܕܝܢܐ:[5] ܕܟܠܗ ܗܘ ܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܦܘܪܩܢܐ: ܟܕ ܕܢܦܩ
ܡܫܡܫܝܢ ܘܡܫܒܚܝܢ: 4. ܘܡܫܡܫ ܠܒܢܝܢܫܐ ܡܬܢܚܬ ܗܘ ܡܫܬܠܛܢܐ[6]:
ܥܠ ܒܢܝܗܘܢ ܘܠܐ ܡܬܚܙܐ ܗܘ ܘܠܐ ܐܝܬ ܠܗ: 5. ܘܡܟܡܟܘ[7] ܠܕܪܐ[8]
ܠܐ ܢܕܘܢ: ܗܘ ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܐܝܬ: ܕܟܠ ܕܡܬܚܙܐ ܐܘܪܚܐ: ܡܛܠ ܐܝܟ
ܠܐ ܐܘܪܚܐ[9]: ܘܡܘܬܐ ܥܒܝܕܐ ܦܬܝܐ ܠܗ ܠܕܪܐ:

Ps. XXIII.

ܡܕܡ ܕܝܢ ܡܫܝܚܐ[1] ܥܠ ܦܘܪܩܢܗ ܕܥܡܐ ܘܡܫܬܒܚܐ ܥܠ ܚܝܐ
ܕܢܦܩܝܢ ܠܗܘܢ ܟܕ ܡܫܒܚܝܢ ܡܢ ܫܥܒܕܐ ܡܛܠ ܗܢܐ ܕܟܕ ܡܕܡ ܠܡܪܝܐ
ܡܪܝ. 1. ܡܪܝܐ ܢܪܥܝܢܝ ܘܡܕܡ ܠܐ ܢܚܣܪ ܠܝ[2]: ܒܥܠܡܐ ܗܢܐ ܘܗܘ.
ܗܘ ܘܠܐ ܡܕܡ ܠܝ ܢܚܣܪ[3] ܒܥܠܡ ܗܘ: 2. ܘܟܠ ܡܕܡ ܕܡܫܬܠܡ ܢܫܪܝܢܝ
ܗܘܐ ܒܕܘܟܬܐ ܕܬܐܐ: ܒܥܣܒܐ ܠܝ ܐܫܪܝܢܝ ܐܝܟ[4] ܐܝܟ ܒܟܬܝܒܬܐ

4) Die Berl. Hdschr.: ܘܡܬܟܠܝܢ, add. 23596: ܕܡܟܠܐ. 5) Die Punkte „:“ müssen nach ܕܟܠܗ stehen. 6) add. 21580: ܡܫܬܠܛܢܐ. 7) l. ܘܡܟܡܟܘ. 8) add. 23596: ܡܛܠ ܐܝܟ. 9) add. 21580: ܐܘܪܚܐ.

1) Die Bodleian. Hdschr. falsch: ܡܫܝܚܐ. 2) ܠܝ fehlt in der Vat. Hdschr. 282. 3) Bugati: ܘܡܕܡ ܠܐ ܢܚܣܪ ܠܝ. 4) ܒܕܘܟܬܐ und ܐܝܟ hat die Florent. Hdschr. nicht, in add. 21580 ist ܐܝܟ vor ܐܫܪܝܢܝ gestellt. Bei Bugati lautet die Stelle: ܒܕܘܟܬܐ ܕܥܣܒܐ ܐܝܟ ܐܫܪܝܢܝ. Ob ܥܣܒܐ oder ܕܬܐܐ die richtige Lesart ist, lässt sich schwer entscheiden, da der Syrer χλόη durch beide Ausdrücke wiedergiebt, vgl. Ps. 36, 2; 89, 6; 103, 15.

ܕܢܦ̈ܫܐ ܗܢܐ ܥܠܠ[8] ܗܘ ܕܐܬܚܫܒ[7] ܢܒܝܐ ܗܢܐ ܡܥܠܠ[6] ܐܘܡܡܟܝܢ܆ ܘܐܬܪܐ[5]

ܗ ܡܥܠܠ ܡܘܕܥܐ ܫ̈ܒܛܐ[9] ܒܢ̈ܝܢ܆ ܐܘܠܝܢ ܐܝܟ ܡܥܒܪ ܡܥܠܠ. 4 ܐܚ̈ܝܢ܆

ܒܝܬܐ ܡܢ ܡܥܡܘܕ ܕܩܫܝܬܐ ܕܟܠܐ ܡܥܒܪܢܗ ܐܝܟ ܐܪܐ ܐܝܟ ܐܪܥܝܬܢܝ܆[11] ܥܕܟܝܢ[10]

ܒܥ ܐܢܫ̈ܐ ܒܐܘܪܚܐ ܕܝܢܟ ܡܢ ܡܩܒܠܝܢ ܦܬܓܡܝ܆ ܠܗ ܡܢܟ ܟܒܘܬܐ ܕܥܡܠܐ

ܚܕ ܡܨܥܝܢܘܬܐ[12] ܦܬܓܡܝ ܘ ܡܫܘܕܥܢܐ ܡܩܒܠܢܘܬܐ ܕܐܝܟܢ ܦܬܓܡܘܗܝ ܘܗ

܆[16]ܐܡܪ[16] ܐܬܦܪܣܝܘ[15] ܘܗ[14] ܡܦܬܓܡܝ ܦܬܓܡܝ[13] ܒܥܐܟ ܟܠܗ

ܘܡܫܟܚܐ ܕܒܪ ܥܠܘܗܝ ܐܬܬܚܝܒ ܐܠܗܐ ܕܡܩܒܠܢܐ ܐܝܬ ܐܝܬ ܐܪܝܐ ܐܝܬ ܢܫܐ ܐܪܥ

ܕܡܚܝܠܐ ܐܢܐ ܠܗ ܐܪܐ ܐܘܕܐ ܒܥܕܢܐ ܕܒܗ ܕܢܒܥܝ ܡܢ ܐܝܟ ܐ :[17]ܐܠܗܘܬܐ ܘܡܪܝܡ

ܟܬܒܐ ܐܝܟ ܒܬܪ ܕܩܕܡ ܩܕܝܫ ܥܠܡܐ ܦܘܪܩܢܐ ܕܬܘܒܐ ܠܟܠ ܡܫܘܕܥܐ ܦܬܓܡܐ

---

5) Die Berl. Hdschr. schreibt: ܘܐܬܪܐ, die Bodl., Flor., add. 21580: ܘܐܬܪܐ. 6) Die Bodleian., Florent. Hdschr.: ܥܠܠ. 7) In der Göttinger Hdschr. findet sich hierzu die Randbemerkung: ܗܘ ܡܥܡܘܕܝܬܐ ܘܡܠܦܢܘܬܐ „d. h. Taufe und Lehre“. 8) Die Flor., Vat. Hdschr. 282: ܡܥܠܠ. 9) Der Vat. Cod. 282: ܒܢ̈ܝܢ. 10) Bagati: ܡܥܠܠ ܗܢܐ ܘܥܕܟܝܢ. 11) Bagati und die andern Hdschr. ausser der Vat. 170 schreiben ܐܪܥܝܬܢܝ. 12) Die Vatic. Hdschr. 282 punktirt das Wort mit B. Bahlul, B. Ali, Assemani ܡܨܥܝܢܘܬܐ. Bei Bagati heisst es: ܦܬܓܡܝ ܡܫܘܕܥܢܐ ܕܐܝܟܢ ܟܒܘܬܐ. — In B. Hebr. Citat ist das Griechische allzusehr nachgeahmt. 13) Die Berl., Bodl., Flor. Hdschr. ܐܘ ܕܡ. 14) ܘܗ ist ܗܘܝܘ; Bar-Hebraeus setzt es immer, wenn er etwas anführt, was nicht zum Texte der Peschito oder der andern Uebersetzungen gehört. 15) Die andern Hdschr.: ܐܬܦܪܣܝܘ. 16) Nach ܐܡܪ folgt in der Bodleian., Florent., Vatic. 282, add. 21580: ܕܡܫܟܚܐ ܡܫܘܕܥܢܐ ܒܡܫܟܚܐ ܡܦܩܢܐ ܦܬܐ. 17) Die Bodl., Flor., Vat. Hdschr. 282, add. 21580 lesen: ܘܐܠܗܘܬܐ ܡܪܝܡ.

[illegible] 18) [illegible] 19) [illegible]

[illegible] 20) [illegible] 5. [illegible]

[illegible]

[illegible] 21) [illegible] 22) [illegible]

[illegible] 6. [illegible]

[illegible] 23) [illegible]

[illegible]

---

18) Die andern Hdschr.: [illegible]; die Berl. Hdschr. schreibt auch [illegible] mit Kuschoi Tau, wie ich es auch sonst gefunden habe, während Bernstein [illegible] im Lexikon schreibt; im syr. Ev. Johannes aber [illegible], was auch den Regeln gemäss ist. 19) Die Bodl. Hdschr.: [illegible]; die Vat.: [illegible], die London.: [illegible]. 20) Nach [illegible] folgt in der Bodleian., Florent., Vat. 282, add. 21580 noch: [illegible]. — Zu V. 5 findet sich in der Göttinger Hdschr. am Rande die Note (wahrscheinlich Erklärung Bar-Salibi's): [illegible] „du salbtest mein Haupt mit Oel. Er deutet nämlich auf die Taufe hin, ܗܘܢܐ nennt er die (menschl.) Einsicht (Geist), ܡܫܚܐ das Charisma, d. h. den heiligen Geist“, (der durch das Charisma dem menschl. Geiste mitgetheilt wurde. Athanasius bemerkt zu diesen Worten von V. 5: *καὶ τοῦτο τὸ χρίσμα τὸ μυστικόν*). 21) Bugati: ܘܟܣܐ ܕܠܟ eine Lesart, die nur durch wenige griech. Codd. und Theodotion begünstigt wird. B. Hebr. hat, wie aus seiner Bemerkung „ܕܠܟ mit Kof“ hervorgeht, von der abweichenden Lesart Kenntniss gehabt. 22) B. H. scheint mir in seinem Citat aus Symmachus ܟܣܐ, was vor ܕܪܘܝܐ steht, aus Versehen ausgelassen zu haben: denn dieses ist das Wort, weshalb er Symm. citirte. Symm. Uebersetzung lautet im Griech. verschieden: *ποτήριον μεθύσκον πλῆρ ἀγαθόν*. Nobil. Vat.: *κρατὴρ ποτήριον μεθύσκον παντὶ ἀγαθῷ*, (diese entspricht der von B. H. citirten) Montf.: *καὶ τὸ ποτήριόν σου μεθύσκον με βέλτιον ἀγαθόν*. Die bei Bugati entspricht keiner vollständig. S. Field z. St. 23) In den andern Hdschr. folgt: [illegible].

[illegible][24] [illegible]

[illegible]

Vorrede zum Neuen Testamente[1].

[illegible][2] [illegible][3] [illegible]

[illegible][4] [illegible][5] [illegible][6] [illegible]

[illegible][7] [illegible][8]

[illegible][9] [illegible]

[illegible]

[illegible][10] [illegible]

[illegible]

[illegible]

---

24) Sugati: [illegible].

1) Collationirt ist durch die Güte des Herrn Prof. Wright der Text mit add. 7186, einer Lond. Hdschr., die schon Prof. Tullberg bei den Scholien benutzt hat, mit der Göttinger durch die des Herrn Prof. de Lagarde, mit der Bodleian. durch die des Herrn Neubauer, mit der Vatic. 282 durch die des Herrn Ignazio Guidi. Die Punkte Rukoch und Kuschoi fehlen in der Göttinger Hdschr. 2) Nach ܐܠܗܐ fügt die Vat. Hdschr. 282 hinzu: ܡܪܐ ܟܠ. 3) Die Bodl. Hdschr. schreibt: ܡܩܕܫ, die Vatic.: ܡܩܕܫ. 4) ܚܕܬܐ fehlt in der Lond., Bodl. und Berl. Hdschr. 5) Das ܒ ist undeutlich in der Hdschr. und lässt nach Herrn Prof. de Lagarde eher an ܗܘ denken; in der Berl., Bodl., Vat. Hdschr. steht: [illegible]; in add. 7186: [illegible]. 6) ܡܩܕܫ, wie es das Berl. Mser. schreibt, fehlt in dem Vat. Cod. und add. 7186. 7) In der Bodl. Hdschr. falsch: [illegible]. 8) Vor ܡ steht in der Göttinger Hdschr. ein ܐ, welches gestrichen ist. 9) Die Bodl. Hdschr. [illegible]. 10) Die Bodl. Hdschr. [illegible].

ܦܩ̈ܥܬܐ[11]. ܗܘ ܕܝܢ ܕܠܐ ܡܫܬܡܗܐ ܕܒܢܝ ܐܘܪܫܠܡܝ̈ܐ ܠܡܫܒܚܘܬܐ. ܒܐܘܪܫܠܡ
ܕܐܬܬܣܝܡ ܗܘ ܕܡܠܟܘܬܐ. ܡܥܒܪܗ[12] ܒܢܝܫܗ[13] ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܡܕܝܢܬܐ.
ܘܥܕܡܐ ܠܗܕܐ ܡܕܒܪ ܦܩܥܬܐ ܠܐܘܪܚܐ ܐܘܪܫܠܡ. ܒܡܫܡܠܝܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܒܗ̇.
ܦܠܚܘܗܝ ܕܝܠܗ ܒܥܘܕܪܢܐ[14] ܡܢܚܕܝܢܘ[15] ܢܦܩ. ܘܡܢ ܕܒܝܬܗ[16] ܗܘܐ
ܢܒܝܐ ܡܫܡܫ ܒܗܢܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܫܪܐ ܐܘܪܝ. ܐܦ ܗܢܐ ܘܡܬܚܫܒܝܢܘܗܝ[17]
ܢܫܝܪܗ ܕܡܫܬܡܗܝܢܘܗܝ[18] ܡܫܬܡܫܢܐ[19] ܘܡܬܕܒܪܐ. ܐܘܪܫܠܡ
ܕܡܫܬܡܗܐ ܢܒܝܗ ܡܫܝܚ. ܘܡܛܠ ܕܢܦܪܘܩܘܢ ܘܢܝܚܐ ܘܡܣܒܪ.[20]
ܫܠܡܘܬܐ ܕܟܠܝܗ ܠܐ ܐܫܬܡܥܬ. ܒܡܪܐ[21] ܕܟܝܢܐ ܩܢܘܡܐ ܚܝܘܗܝ[22].
ܘܐܦ ܡܫܡܠܝܐ ܘܩܘܫܬܐ ܠܐܠܗܐ ܚܝܐ[23]. ܐܝܟ ܕܗܘ ܕܝܢ ܒܐܘܪܫܠܡ ܗܘܐ
ܘܡܢܗ ܐܘܪܚܐ ܕܒܗ ܡܩܒܠܐ[24] ܘܗܘܐ ܕܒܗ ܢܦܩܝܢ ܡܩܪܒܝܢ ܡܬܩܕܫܝܢ
ܠܟܠܗ ܥܠܡܐ.

11) add. 7186: ܘܐܫܬܡܗܬ. 12) add. 7186 und die Bodl. Hdschr.: ܕܡܥܒܪܗ, ܕ scheint in der Gött. durchgestrichen zu sein. 13) Die Berl. Hdschr. ܒܢܝܫܗ. 14) add. 7186: ܒܥܘܕܪܢܐ; in der Vat. steht zu ܒܥܘܕܪܢܐ am Rande: ܥܘܕܪܢܐ ܝܘܢܝܐ قنطوس (?قانون). 15) Die Vat. Hdschr. und add. 7186: ܡܢܚܕܝܢܘ. 16) add. 7186 falsch: ܒܥܠܘܗܝ. 17) Die Vat. Hdschr. ܘܡܬܚܫܒܢܘܢ. 18) Die Berl. Hdschr.: ܕܡܫܬܡܗܝܢܘܢ. 19) Die engl. und Vat. Hdschr.: ܡܫܬܡܫܢܘܬܐ. 20) Hier folgt richtig in den andern Hdschr.: ܘܡܬܕܒܪܝܢܘܢ ܘܡܣܒܪ; in der Gött. sind hier Worte durchstrichen so, dass sie nicht mehr kenntlich sind. 21) add. 7186: ܒܡܪܐ. 22) Richtiger haben die engl. und Vat. Hdschr. ܚܝܘܗܝ. 23) Auch hier ist in der Hdschr. ein Wort durchstrichen; am Rande aber steht ܚܝܐ. 24) Die Worte ܡܩܒܠܐ ܘܗܘܐ ܕܒܗ fehlen in der Berl. Hdschr.; die Vat. hat ܩܒܠܐ ohne Vav.

Nun folgt eine Tabelle der 10 Canones des Eusebius.

ܡܬܝ ܠܘܩܐ ܝܘܚܢܢ	ܡܬܝ ܡܪ: ܝܘܚܢܢ	ܡܬܝ ܡܪ: ܠܘܩܐ	ܐܪܒܥܬܗܘܢ/
ܡܬܝ ܝܘܚܢܢ	ܡܬܝ ܠܘܩܐ	ܡܬܝ ܡܪܩܘܣ	ܡܪ: ܠܗ ܝܘܚܢܢ (ܠܚܘ)
ܟܠܚ ܒܠܚܘܕܘܗܝ[25]	ܠܘܩܐ ܝܘܚܢܢ	ܡܪܩܘ ܝܘܚܢܢ (ܠܚܘ)	ܡܪܩܘ ܠܘܩܐ

Uebersetzung.

Ps. III.

Dritter Psalm, von David verfasst, als er von Absalom verfolgt wurde. Der Grieche: „von David als er vor Absalom, seinem Sohne floh." 17 Stichen. 2. „Herr, wie viel sind meine Dränger," Absalom nämlich und seine Partei. „viel, die sich gegen mich erhoben," der Grieche: „die sich gegen mich erhuben." 6. „Ich lag und schlief," den Schlaf der Einsicht meint er nämlich, durch welchen auch er in Sünde fiel [1]). 7. „ich fürchte mich nicht vor der Myriade des Volkes" mit Rebozo Resch und Ezozo Beth als Singular d. h. zehn Tausend, der Grieche: „vor den Myriaden des Volkes" mit Rebozo Resch und Sekopho Vav als Plural. Theodotion: „vor der Menge der Personen (der sich erhebenden)."

Ps. IV.

Vierter Psalm von David verfasst, wider diejenigen, welche sagen, es giebt keine Vorsehung, sondern die Welt wandelt ungebunden, der Mächtige nämlich raubt, der Ohnmächtige wird beraubt [1]). Der Grieche: „für das Ende in Hymnen (ein Psalm) von David." Es nahm nämlich der Kampf zwischen ihm und Absalom ein Ende [2]). Aquilas und Theodotion: „dem Siegverleiher in Hymnen ein Psalm." Lob nämlich (gab er) Gott, der den David

25) In add. 7186 und der Vat. 282 findet sich die Tabelle in 2 Reihen, jede zu 6 Columnen. Der Grund, dass man die Canones in 3 mal 4 oder 2 mal 6 Rubriken getheilt und, weil Eusebius nur 10 Canones aufgestellt hat, zwei mit ܠܚܘ bezeichnet hat, mag wohl in den Abschreibern zu suchen sein. In der Reihenfolge der Rubriken, die von rechts nach links zu zählen sind, weicht die Vatic. Hdschr. 282, welche sie mit arabischen Zahlen numerirt hat, in zweien ab; stimmt aber mit dem Briefe Eusebius' an Carpian, s. unten Anm. 3, überein; die 6. Rubrik nämlich, hier mit 5 bezeichnet, da die als 5. aufgeführte und mit ܠܚܘ bezeichnete, nicht gezählt wird, lautet ܡܬܝ ܠܘܩܐ und die 7. (eigentl. 6.) ܡܬܝ ܡܪܩܘܣ. Ausserdem bildet die 3. Rubrik der syr. Tabelle in dem erwähnten Briefe die 4., und die 4. die dritte.

durch die Ermordung seines Sohnes Absalom Sieg verliehen: [3]) 21 Stichen. 2. „als ich rief, erhörtest du mich." der Grieche: „wenn ich rief, erhörtest du mich." Jakob (von Edessa): „hörtest du mich." Aquilas: wenn ich rufe, erhöre mich." „mein Gott und Rächer meiner Gerechtigkeit." [4]). Der Grieche: „Gott meiner Gerechtigkeit." 4. „Erkennet, dass sich Gott einen Auserwählten in Bewunderung auserkoren hat." Der Grieche: „und wisset, dass der Herr seinen Gewählten wunderbar gemacht hat." Wunderbar hat nämlich Gott seinen Messias (Gesalbten) gemacht [5]). 5. „Zürnet", den Sündern nämlich „und sündigt nicht." dass ihr nicht saget, es giebt keinen Gott, wenn ihr seht, dass er die Frevler nicht sogleich vernichtet [6]). „Sprechet in eurem Herzen." Bedenket nämlich, dass, wann keine Gelegenheit für die Busse mehr übrig geblieben ist, dann Gott die Bösewichter vernichtet [7]). Nach der grammatischen Regel müssen wir sagen ܒܟܒܘܬܟܘܢ, weil wir den Plural (von ܟܒܐ) ܟܒܘܬܐ und nicht ܟܒܐ bilden. Es ist dies eins von den Zeugnissen der Uneleganz dieser Peschito Uebersetzung [8]). 7. „Viele, welche sprechen: Wer wird uns Gutes zeigen." Der Grieche: „Gutes." der Armenier: „das Gute des Herrn." „Er wird über uns das Licht seines Angesichtes ausbreiten." Der Grieche: Gezeichnet ist auf uns das Licht deines Angesichtes, o Herr." [9]).

Ps. VI.

Sechster Psalm. Gebet David's als er in Trübsal war, wegen seiner Sünde gegen die Frau des Uria in jener Zeit, als er von Absalom verfolgt wurde [1]). Der Grieche: „für das Ende in Hymnen für die Oktave ein Psalm Davids." Aquilas: „dem Siegverleiher im Psalme auf der Oktave." Symmachus: „Siegeshymne David's durch das Psalterium über die Oktave." Jakob (von Edessa): Oktave deutet an die Auferstehung des menschlichen Geschlechts. Er nennt nämlich das Ende dieser siebenten Welt und den Anfang der dauernden (ewigen) Welt (Oktave) [2]). Ein Zeuge aber ist sie (die Stelle), dass im Tode deine Erwähnung (o Gott), nicht Statt hat, am 8. Tage nämlich, wenn sie aufstehen werden aus der Unterwelt und dem Tode, da werden sie dein, o Gott, gedenken und dich preisen. 21 Stichen. 2. „Nicht in deinem Zorne strafe mich." der Grieche: „in deinem Grimm". 3. „Heile mich Herr, weil meine Gebeine zittern." der Grieche: „weil sie erschüttert sind." 6. „Weil im Tode deine Erwähnung nicht Statt findet." der Grieche: „weil im Tode es den nicht giebt, der dein gedenkt." Gregorius der Theologe (von Nazianz) sagt: Wie der über den Tod erhaben ist, der Gottes eingedenk ist, so giebt es für die in Sünde Gestorbenen kein Andenken Gottes [3]). „im Scheol, wer preist dich." der Grieche: „wird dich preisen." Der heilige Cyrill bemerkt: Den Ort, welcher das Gefängniss verstossener Seelen ist, nennt er Scheol [4]). 7. „Ich

netzte". mit Kuschol Beth in ܡܰܪܟܒܳܬܝ [5]) „in allen Nächten mein Bett." der Grieche: „ich werde in jeder Nacht mein Bett waschen." „und mit meinen Thränen befeuchtete ich mein Lager." Der Grieche: „mein Lager werde ich benetzen." 8. „Es schmerzte vor Zorn mein Auge" [6]). Der Grieche: „es war erschüttert." „Weichet von mir alle die ihr Uebles thut." Der Grieche: „entfernt euch." 11. „Es werden plötzlich zu Grunde gehen." Der Grieche: „es werden sehr schnell zu Schanden werden."

Ps. VII.

Siebenter Psalm von David (verfasst), als er von dem Erhängen des Ahitophel hörte. Der Grieche: „von David (welchen er sang) für die Worte Chuschi's des Sohnes Jamni." Aquilas, Theodotion: für Aganama (ἀγνόημα) d. h. die Unkenntniss David's, welchen er sang dem Herrn wegen der Worte Chuschi's des Inders des Sohnes Jamni. Dieser Chuschite war nämlich beschnitten worden und war Jude, wie auch Othi (Ithai) aus Gath, der Philister (beschnitten worden) war und er war Jude [1]). Athanasius: Ahitophel rieth nämlich dem Absalom David zu verfolgen, der Chuschite aber, dass er ihn nicht verfolge; denn man dürfe nicht unbedachtsam gegen einen Mann ausziehen, der im Kriegswesen erfahren sei. Dadurch rettete er David. Deshalb, als David hörte, was geschehen war, wie er nicht durch (menschliche) Hülfe gerettet worden sei, brachte er Gott ein Dankesloblied dafür dar, indem er alles dieses der Güte Gottes zuschrieb, auf sie stellte, (vertraute) und nicht dem Menschen [2]). Dieses Loblied selbst ward am ersten Tage der Flucht Davids vor Absalom gesungen, deshalb geht es allen denen, die über die That Absaloms grade geschrieben wurden, voran. Esra aber, der Sopher (Schreiber) oder einer von den Propheten, der nach dem Babylonischen Exile für die Sammlung der Psalmen mit den übrigen Schriften Sorge trug, ordnete diese der Zeit nach frühern, weil er sie später fand, als spätere ein. Dasselbe aber findest du, dass es der Fall ist, bei den Propheten [3]). 38 Stichen. 2. „Herr, mein Gott, auf dich habe ich gehofft." der Grieche: „auf dich habe ich gehofft." 3. „dass er nicht wie ein Löwe mich zerreisse [4])." Der Grieche: „dass er nicht wie ein Löwe mich raube." 4. „Und wenn Frevel an meinen Händen ist." Nicht sagt er dies, um die Sünde, die er am Hause Uria's begangen, oder seinen Irrthum zu leugnen, sondern er will damit sagen, dass er gegen seine Herrschaft nicht gefrevelt habe [5]). 7. „Erhebe dich über den Nacken [6]) der Feinde" Tau in ܐܬܬܥܝܼܠ hat Petocho und Kof ist vocallos (d. h. ܐܬܬܥܝܠ ist imperat. des Ethpaal). Der Grieche: „erhebe dich im Gebiete der Feinde" d. h. in den Gegenden. Der Aegypter: [7]) „in dem Gebiete meiner Feinde." 8. „Die Gemeinde der Völker wird dich umringen." der Grieche: „die Ver-

sammlung," „und ihretwegen wirst du zur Höhe zurückkehren," d. h. wegen der Gemeinde der Völker. der Grieche: „und für (wegen dieser) diese wirst du zur Höhe zurückkehren." 10. „Das Unheil erfülle sich für die Frevler." Aquilas: „es vollende sich." Der Grieche: „es erfülle sich nun die Bosheit der Frevler." „die Gerechten wirst du festigen." Symmachus: „du wirst befestigen," „prüfend das Herz," in welchem nämlich die Seele gebunden ist, „und die Nieren", in denen sich nämlich die nach der Ehe verlangenden Begierden regen [8]). Der Grieche: „erforschend das Herz und die Nieren." Punkt [9]). 11. „Der gerechte Gott ist mein Helfer." Der Grieche: „meine gerechte Hülfe ist von Gott [10])." „Gott, der bewahrt die graden Herzens sind." 12. „Nicht zürnt er immer, sondern er wendet sich [11])." 13. „Sein Schwert schärft er." Der Grieche: „nicht Zorn führt er herbei jeden Tag; wenn ihr euch nicht wendet, so wird er sein Schwert glätten." d. h. wenn ihr euch nicht wendet, „und seinen Bogen spannt er." Der Grieche: „Seinen Bogen hat er gespannt." mit vocallosem Mem (als 3. Pers. Peal) 14. „Er hat bereitet und bereitet ihm" (dem Frevler) mit Rebozo Kof (d. h. ܡܩܕܡ ist part. act. conj. Afel). Der Grieche: „Er hat ihn (den Bogen) bereitet und in ihm (dem Bogen) hat er bereitet." „Gefässe des Zornes." Der Grieche: „Gefässe des Todes." 15. „Weil kreisete der Frevler" mit Sekofo Vav in ܚܒܠܘ. Der Grieche: (er kreisete) „mit Frevel" mit Lomad ist ܚܒܠܘ versehen und Vav hat keinen Vocal, „und schwanger ging mit Falschheit und Betrug gebar." Nicht nach der natürlichen Ordnung sind diese (Begriffe) geordnet; denn das Schwangersein geht vorher dem Kreisen und das Kreisen dem Gebären. 16. „Einen Brunnen gräbt er und höhlt ihn aus" mit Chebozo Beth in ܓܒܐ und ohne Jud. Der Grieche: „einen Brunnen" „und höhlt ihn aus" d. h. er macht ihn tief. 17. „Und auf seinen Scheitel wird seine Falschheit herabkommen." Die Mitte des Scheitels wird, weil er weich ist, ܩܒܠܐ genannt, (welches Wort) ohne Jud geschrieben, und in dem Beth mit Chebozo gesprochen wird [12]). Der Grieche: „sein Scheitel." 18. „Ich werde singen dem Namen des Herrn." Sain in ܐܙܡܪ ist vocallos (als fut. Peal). Der Armenier: „ein Lied will ich sagen dem Namen des Herrn."

Ps. IX.

9. Psalm. Danklied Davids wegen des Sieges des Volkes (Israel) und der Niederlage der umwohnenden Völker. Der Grieche: „zum Ende für das Verborgene des Sohnes." Aquilas: „für die Jugend des Sohnes." Symmachus: „wegen des Todes des Sohnes."

Einige nämlich verstehen dies von dem eingebornen Sohne Gottes des Vaters [1]; Theodorus (von Mopsueste) aber erklärt die vorwurfsvollen Worte, die in diesem Psalme enthalten sind, von Absalom, dem leiblichen Sohne Davids. So sagt auch der ehrwürdige Jakob von Edessa, dass Absalom nämlich, als er seinen Bruder Amnon getödtet hatte, sich gegen David auflehnte und seine jugendlichen Gedanken verbarg, indem er erwartete, das zu erlangen, was seinem Willen convenirte. (vgl. 2. Sam. 13, 28 ff. c. 14. 15. 16.) Die Hebräer zählen diesen Psalm und den folgenden als einen, [2]) und so auch die Griechen. 42 Stichen. 2. „Ich werde den Herrn preisen von meinem ganzen Herzen." Der Grieche: „ich werde dich preisen, Herr, mit meinem ganzen Herzen." 3. Ich werde deinem Namen singen, „Höchster." Sain in ܐܙܡܪ ist vocallos (als fut. Peal.) 6. „Du hast die Völker gescholten." mit Petocho Coph in ܟܐܬ (als 2. Person masc.) „und hast vernichtet die Frevler." mit Rebozo Ee in ܪ̈ܘܫܥܐ als plur. Der Grieche: „und er vernichtete den Frevler." mit Sekofo Ee in ܪܘܫܥܐ singularisch. „und ihre Namen hast Du ausgetilgt." Der Grieche: „seinen Namen hast du vernichtet." 9. „dass er richtet den Erdkreis in Billigkeit." Der Grieche: „das Land in Gerechtigkeit." 12. „Und thut kund unter den Völkern seine Thaten." Der Grieche: „offenbart unter den Völkern seine Künste." Der Armenier: „erzählt unter den Völkern seine Thaten." 21. „dass die Völker erkennen, dass sie Menschen sind." d. h. Geschöpfe und dem Gesetze Unterworfene.

Ps. X.

Zehnter Psalm. Wider die Reichen des Volkes, die nämlich frevlerisch handeln gegen die Armen unter ihnen. Der Grieche: „Diapsalma". In einem Exemplar ist er ein Theil des 9. Psalms. Jakob von Edessa sagt: Die Erklärer, welche von dem Apostel Adai und dem Könige von Edessa Abgar nach Palästina gesandt wurden, um die (heil.) Schriften zu übersetzen (aus dem Hebräischen ins Syrische), glaubten, als sie nach jenem Worte: „dass die Völker erkennen, dass sie Menschen sind", fanden: Diapsalma, 10. Psalm, dass es (Diapsalma) ein Ort wäre [1]). In einigen hebräischen Exemplaren steht statt Diapsalma „zu jeder Zeit, (immer)" geschrieben [2]). Wo nur immer die Psalterаden, die, welche Gott in Lobgesängen preisen, ihre Worte abbrechen, muss das Volk, das ihnen zuhört, ihnen antworten: „zu jeder Zeit", als ob einer (damit) sagen wolle: zu jeder Zeit werde er Gott loben und preisen durch diese Lobgesänge; wie bei uns in den Gemeinden nach jenem: „jetzt und zu aller Zeit und in alle Ewigkeit" das Volk sagt „Amen" zur Bestätigung. 42 Stichen. 1. „Weshalb, Herr, stehst du in der Ferne." Der Grieche: „von ferne." Er will nämlich lehren, dass aus irgend

welchem Grunde er (Gott) die Armen von den Reichen geschlagen (geplagt) werden lässt. 2. „Im Uebermuth des Frevlers brennt der Arme." Der Grieche: „wann der Frevler sich erhebt, wird der Arme gebrannt." 3. „Weil sich rühmt der Frevler der Begierden seiner Seele; der Unredliche segnet sich (wird gesegnet) und erzürnt den Herrn." Der Grieche: „Der frevlerisch Handelnde wird gesegnet, es erzürnt den Herrn der Sünder." Aquilas: „Der Frevler, gesegnet, spottet des Herrn." 5. „Dein Gericht ist aufgehoben vor ihm." Ich billige es, dass ܠܩܘܒܠܠܗ mit zwei Lomad geschrieben und gesprochen wird Quḥ;leh; der Sinn ist wie der von ܩܕܡܘܗܝ (vor ihm), mit welchem Worte auch der Grieche hier übersetzt: „es sind deine Gerichte vor ihm aufgehoben." In allen orientalischen und occidentalischen Exemplaren aber haben wir ܠܩܘܒܠܗ mit einem Lomad geschrieben gesehen [3]). 9. „Seine Augen sind auf den Armen gerichtet." mit Sekofo Beth in ܚܙܐ [4]). Der Grieche: „Seine Augen sehen auf die Armen." 11. „Er spricht in seinem Herzen: Gott hat es vergessen." Der Grieche: „Gott hat es vergessen [5])." 15. „Und des Bösen" mit Chebozo Beth [6]) „Sünde wird ihn suchen, er wird aber nicht gefunden." d. h. wenn ihn seine Sünde sucht, dass er ihretwegen bestraft werde, so wird er nicht gefunden [7]). Der Grieche: „und des Bösen Sünde wird gesucht und er ihretwegen nicht gefunden." Aquilas: „und gottlos sucht er seinen Frevel, damit er selbst (der Sünder) nicht gefunden wird [8])." 16. „Es gehen die Völker unter aus seinem (Gottes) Lande", d. h. aus dem Lande der Verheissung. 17. „um zu richten die Waisen und Armen, um nicht mehr die Menschen zu vertilgen von der Erde." Der Grieche: „um zu richten die Waise und den Armen, damit nicht wieder der Mensch sich überhebe auf der Erde."

Ps. XI.

11. Psalm von David verfasst, als er von Saul verfolgt wurde, und seine (Umgebung) Leute ihm riethen vor ihm zu fliehen [1]). Der Grieche: „10. Psalm zum Ende, ein Psalm Davids" d. h. als die Verfolgung von Saul oder von Absalom ein Ende nahm, sprach (verfasste) er ihn. Aquila: „dem Siegverleiher Davids" d. h. Gott, der ihm Sieg über Saul oder über Absalom verlieh. 18 Stichen. 1. „Auf den Herrn hoffe ich." der Grieche: „auf den Herrn vertraue ich." „Wie sprecht ihr zu meiner Seele." d. h. wie könnt ihr mir rathen zu fliehen, da ich auf Gott vertraue [2]). „Wandre und wohne auf den Bergen wie ein Vogel." Der Grieche: „wohne auf dem Berge!" mit Sekopho Resch in ܛܘܪܐ als Singular [3]). 2. „Denn siehe, die Sünder spannen den Bogen." Der Grieche:

„sie spannen den Bogen.“ „und legen ihre Pfeile zurecht für die (auf der) Sehne.“ Der Grieche: „sie machen zurecht die Pfeile in den Köchern.“ „zu schiessen im Finstern auf die graden Herzens.“ Der Grieche: „zu schiessen in der Finsterniss auf die graden Herzens.“ 3. „denn, was du bereitet hast, zerstören sie.“ d. h. mich, an dem du Wohlgefallen findest, verachten sie. Der Grieche: „weil sie das, was du aufgerichtet hast, zerstören [4].“ 6. „Der Geist der Plage.“ Der Grieche: „des Sturmwindes.“ „der Theil ihres Bechers.“ d. h. der Vergeltung, die sie verdienen [5].

Ps. XII.

12. Psalm. Tadel gegen diejenigen, welche schlecht handeln und betrügerisch sind gegen ihre Freunde. Der Grieche: 11. (Psalm) zum Ende für die Achte (Achtheit) ein Psalm von David d. h. dem Gerichtstage der Achten über diese in 7 Kreisen sich bewegende Welt überlässt er (David) die Bestrafung seiner bösen Zeitgenossen [1]. 19 Stichen. 2. „Rette, Herr, denn der Gute hört auf.“ Der Grieche: „rette mich [2], Herr, denn der Ehrbare hört auf.“ Der Armenier: „bewahre mich, Herr; (erhalte mich am Leben), denn es vermindert sich der Heilige (die Zahl der Heiligen).“ Es schwindet der Glaube aus dem Lande.“ Aquilas: „es gehen zu Ende die Gläubigen.“ Der Grieche: „denn es vermindern sich die Wahrheiten unter den Menschen [3].“ 5. „Unsre Lippen sind es.“ Der Grieche: „unsre Lippen sind von uns.“ der Armenier: „unsre Lippen sind bei uns.“ 6. „Wegen der Verstörung (Beraubung) der Armen.“ Der Grieche: „(wegen) des Elends der Hülflosen.“ „erhebe ich mich nun, spricht der Herr, und übe Vergeltung öffentlich.“ Nestorius liest statt ܦܘܪܥܢܐ ܦܘܪܩܢܐ mit Kof (ich schaffe Rettung) und richtig. Der Grieche: „ich setze Rettung.“ der Armenier: „meine Rettung öffentlich.“ Der Grieche sagt anstatt „öffentlich“ „zuversichtlich werde ich in ihm sein [4].“ der Armenier: „in ihnen.“ 7. „Ausgewähltes Silber, welches geprüft ist in der Erde.“ Der Grieche: „erprobtes Silber, geprüft in der Erde [5].“ „und gereinigt siebenmal.“ d. h. in der vollständigen Zahl des weltlichen Kreislaufes [6]. Daniel von Salah [7] bemerkt: auf die sieben Geistesgaben, von denen Jesaias spreche c. 11, 2, deute er (der Verfasser) hier hin. 8. „die Frevler gehen umher und wandeln einher wie die schändliche Höhe der Söhne Edoms.“ (Unter „Höhe“ ist zu verstehen) die Spitze eines Berges in Palästina, auf dem die Söhne Esau's, d. h. Edom's, das Bildniss der Belati, das ist der Aphrodite, errichtet hatten und bei ihrem Feste gingen Männer und Weiber nackt siebenmal im Kreise herum, und dann befleckten sie sich mit einander (durch Unzucht) [8]. Der Grieche: „nach deiner Höhe hast du die Zeit der Menschen vermehrt [9].“ Theodorus (von Mopsueste) aber erklärt: nach der Höhe deiner Erhabenheit, o Gott, hast du die Söhne Israels eine Dauer

von Tagen (eine lange Zeit) erhöht aus der Mitte der Frevler, die sie umgaben (umstanden).

Ps. XIII.

Dreizehnter Psalm. Busslied Davids wegen seiner Sünde gegen Bathseba, als nämlich wegen der Sünde Gott ihn preis gab, dass er von Absalom seinem Sohne verfolgt werde [1]). Der Grieche: 12. „zum Ende ein Psalm Davids" (gepsaltert von David). 13 Stichen. 2. „Bis wann vergissest du mich, Herr, immer?" der Grieche: „bis wann, Herr, vergissest du mein beständig?" der Armenier: „hast du mein vergessen beständig?" Er meint den Verzug der göttlichen Hülfe und das Verlassensein von ihm (Gott). Ein Vergessen nennt er es (braucht er) uneigentlich und nach menschlicher Redeweise und nicht eigentlich gemäss der Grösse Gottes, Lob sei seinem Namen [2]). 3. „legst du Gram in meine Seele" d. h. Gram und Angst. Der Grieche sagt: „ich lege" mit Olaf, als erste Person nämlich, und statt ܟܪ̈ܝܘܬܐ setzt er ܡܠ̈ܟܐ (Rathschläge). „und Bekümmerniss in mein Herz jeden Tag." Der Grieche: „Schmerzen in mein Herz Tag und Nacht." 4. „erleuchte meine Augen, dass ich nicht schlafe zum Tode." Der Grieche: „im Tode" d. h. den Tod der Sünde [3]).

Ps. XIV.

Vierzehnter Psalm. Von der Gottlosigkeit und Anmassung des Sanherib und seines Feldherrn Rabsake [1]). Der Grieche: 13. Psalm. „Für das Ende des Sieges ein Psalm von David verfasst." d. h. für den Sieg des Volkes und seine Befreiung aus der Gefangenschaft. 25 Stichen. 1. „Es spricht der Gottlose (in seinem Herzen)." der Grieche: „der Thörichte", das ist Sanherib. „in seinem Herzen, es giebt keinen Gott", der nämlich Hiskia rettete [2]). „Verderbt und abscheulich sind sie in ihren Verschmitztheiten." Der Grieche: „verabscheuenswerth sind sie in ihren Künsten." d. h. sie verleiteten das Volk ihnen die Stadt Jerusalem zu überliefern. „es ist keiner der Gutes thue," nämlich unter den Assyrern. 2. „Der Herr schaut vom Himmel auf die Menschen;" auf die nämlich, welche im Lager der Assyrer sind. 3. „Keiner ist, der Gutes thue, auch nicht einer," nämlich unter den Assyrern. Hier finden sich in einigen alten griechischen Exemplaren 8 Stichen mehr, und es sind folgende: „Offene Gräber sind ihre Kehlen, und mit ihren Zungen trügen sie, Gift der Aspis ist unter ihren Lippen, ihr Mund ist voll Fluch und Bitterkeit voll, schnell sind ihre Füsse Blut zu vergiessen, Verwüstung und Verderben ist auf ihren Wegen, und den Weg des Friedens kennen sie nicht, Furcht Gottes ist nicht vor ihren Augen." 4. „und nicht wissen sie," dass Gott nämlich Jerusalems Fürsorger ist. 5. „daselbst" nämlich um Jerusalem „fürchten sie eine Furcht" d. h. eine grosse. 6. „Den Plan des Armen" nämlich Hiskia's

„machten sie zu Schanden“ die Assyrer nämlich [3]). 7. „Wer wird von Zion aus geben“ d. h. vom Tempel aus, den er (Salomo) auf ihm erbaut hat, „Rettung Israel,“ d. h. wenn nicht der Herr, der auf ihm (Zion) angebetet und verehrt wird, „wann der Herr die Gefangenschaft seines Volkes zurückführt, d. h. die 10 Stämme, die nach Babel in die Gefangenschaft geführt worden sind [4]). Dieser Psalm lautet gleich dem 53., in wenigen (geringen) Worten ist er von ihm nur verschieden, wie gezeigt werden soll [5]).

Ps. LIII.

53. Psalm. Von der Anmassung[1]). Sanherib's und Rabsake's[1]). Der Grieche: 52. Psalm. „zum Ende für Maelet der Einsicht von David verfasst. Symmachus: „Siegespsalm durch den Chor.“ Aquilas: „dem Siegverleiher für den Chorreigen des wissenden David's. Athanasius: „Maelet wird Chor erklärt [2]).“ Es singt nämlich der Chor Israel's diesen Psalm, froh und fröhlich. 16 Stichen. 1. „Es spricht der Gottlose in seinem Herzen.“ Dieser Psalm ist mit dem 14., welches der 13. in der griechischen Uebersetzung ist, in der Redeweise und im Sinne übereinstimmend und nur in wenigen Worten von ihm verschieden. Daselbst sagt er ܐܬܛܢܦܘ ܒܥܒ̈ܕܝܗܘܢ und hier: ܒܥܘ̈ܠܗܘܢ etc. 6. Daselbst findet sich der Ausspruch nicht: „wo keine Furcht war“ d. h. sie fürchteten, wo sie nicht glaubten, sich zu fürchten. (sich fürchten zu müssen). etc. Die übrigen Worte sind dieselben in beiden.

Ps. XV.

15. Psalm. Er belehrt das Volk, dass sie nicht darauf vertrauen von dem Kampfe der Assyrer befreit zu werden, sondern dass sie vielmehr für die Beobachtungen des Gesetzes Sorge tragen. Der Grieche: 14. „für das Ende ein Psalm von David verfasst, nachdem er Absalom besiegt hatte und ging, um im Tempel anzubeten.“ 13 Stichen. 1. „Herr, wer wird weilen in deinem Zelte?“ Der Grieche: „wird wohnen?“ Aquilas: „wird weilen“ nämlich in Jerusalem, in dessen Mitte dein Tempel erbaut ist. 2. „der untadelig wandelt“, (es ist hier so gesprochen). als ob Gott nämlich selbst dem antwortete, der an ihn die Frage richtete: wer wohl wird weilen? und er (Gott) antwortet ihm, der untadelig, ist würdig zu weilen[1]). „und Gerechtigkeit übt und Wahrheit redet in seinem Herzen. 3. und nicht trügerisch ist mit seiner Zunge.“ nämlich in Thaten, Gedanken und Worten muss der Mensch Gerechtigkeit üben [2]). „und Bestechung [3]) wider seinen Nächsten nicht annimmt.“ Der Grieche: „und Schmähung gegen die, welche in seiner Nähe sind, nicht annimmt;“ d. h. nicht soll er Abscheu [4]) vor seinen Nächsten haben, wenn sie arm und gering sind. 4. „Verächtlich ist in seinen Augen der zum Zorne reizende.“ Der Grieche: „Der

Böse." — „er schwört seinem Nächsten (Genossen) und lügt nicht." Der Grieche: „und täuscht ihn nicht." 5. „Sein Geld giebt er nicht auf Pfand." Im Gesetze Moses heisst es: Vom Fremden nimm Pfand, aber von deinem Bruder sollst du kein Pfand nehmen Deut. 23, 20 und hier heisst es einfach: der das Pfand zurückweist, sc. darf weilen in deinem Zelte.

Ps. XXIII.

23. Psalm. Er erzählt von der Rückkehr des Volkes und weissagt von den Erquickungen, die ihnen bei (nach) ihrer (Israels) Rückkehr aus Babel werden zu Theil werden. Der Grieche: „22. Psalm, von David verfasst [1]). 17 Stichen. 1. „Der Herr wird mich weiden, und nichts wird er mir fehlen lassen." Cheth und Semcath in ܢܚܣܪ haben Petocho (d. h. ܢܚܣܪ ist Pael). Der Grieche: „und nichts wird mir fehlen." Nun in ܢܚܣܪ hat Revotzo (d. h. ܢܚܣܪ ist Peal.) 2. „Auf Gefilden der Kraft [2]) wird er mich wohnen lassen." Der Grieche: „am Orte des grünen Grases, da hat er mich in Schönheit (Stattlichkeit) [3]) wohnen lassen." Aquilas: „in der Schönheit des grünen Grases hat er mich lagern lassen." „Zu ruhigen Wassern führte er mich." Der Grieche: „An Wassern der Erquickung zog er mich gross." 4. „Wegen deines Namens;[4]) auch wenn ich in den Thälern der Todesschatten wandele." Der Grieche: „wegen seines Namens, wenn ich auch gehe inmitten der Todesschatten." Symmachus: „durch ein Thal, das beschattet ist," mit Petocho Mim und Teth in ܡܛܠܠܐ (d. h. es ist part. pass. Aph. von ܛܠܠ;[5]) „dein Stecken und dein Stab sie trösten mich." mit einem Nun ist ܚܘܛܪܢ geschrieben. Das ist der Stecken Aarons und der Stab Moses. Der Grieche: „Dein Stecken und dein Stab trösten mich", der Aegypter: „Dein Stab und dein Stecken." Origenes sagt: (Stab und Stecken nennt er die Plagen und Qualen), denn wenn du sündigst und siehst die Ruthe Gottes auf dir liegen, so wisse, dass das Erbarmen Gottes nahe ist, wie es heisst: Wen der Herr lieb hat, den züchtigt er; Hebr. 12, 6. [6]) Daniel (von Salah [7]) sagt: Stab und Stecken nennt er das Scheol und den Tod, durch welche der Mensch Kenntniss erlangt von dem Unsterblichen (Unsterblichkeit), das ihm durch die Auferstehung zu Theil wird. Athanasius deutet es auf Christus, welcher eine aufgerichtete Ruthe und ein Stab der Macht ist [8]). 5. „Du hast bereitet vor mir." Der Grieche: „Du hast aufgestellt," nämlich die Völker, vor denen ich an allen Orten zu ihrer Erbitterung vorüberzog. „Mein Becher berauscht wie Wein [9])." Der Grieche: „und dein Becher" mit Cof ܪܘܝ, „der berauscht wie ein starker." Symmachus: „der berauscht mit allem Guten [10])." Auch der Armenier und Aegypter über-

setzen: ܩܣܡܢ mit Cof. — 6. „Deine Güte und dein Erbarmen folgen mir" (der Grieche: „werden mir folgen") d. h. wie sie mich einst aus Egypten geführt, so werden sie mich jetzt auch aus Babel führen. „Damit ich wohne im Hause des Herrn eine Dauer von Tagen" (eine lange Zeit). Der Grieche: „um mich wohnen zu lassen im Hause des Herrn eine Dauer von Tagen" d. h. und nicht mehr werde ich fortgejagt und in (fremde) Länder gefangen fortgeführt werden.

Vorrede zum Neuen Testamente.

Wieder mit Gott beginnen wir hiermit das Neue Testament, zuerst das heilige Evangelium, die Verkündigung des Apostels Matthäus, 22 (26) Abschnitte. Zuerst die Einleitung. Als die Hebräer, die gläubig waren, die Apostel durch die Verfolgung, die sich gegen sie erhoben hatte, zerstreut sahen, als Stephanus gesteinigt, Jakobus getödtet war (act. 12, 2), baten sie Matthäus ihnen seine Lehre schriftlich zu überliefern, was er auch that; und er schrieb hebräisch in Palästina [1]), nicht nach der Ordnung der Thatsachen, (chronologisch) wie Lukas schrieb, sondern wie die Worte passten zusammen nämlich zu Vorschriften und Gebetesworten nach den Worten der Liebe, wie es auch Markus that [2]). Als aber Eusebius von Caesarea die Verderbnisse sah, die der Alexandriner Ammonius gemacht hatte in seinem Evangelium Diatessaron, d. i. vermischtes (miscellanea), dessen Anfang lautet: „im Anfange war das Wort" Joh. 1, 1., welches Mar Afrem erklärt hatte [3]), hat er die 4 Evangelien in der Integrität des Textes erhalten und die übereinstimmenden Worte hat er in den Canones roth (mit rother Farbe) angezeigt [4]). Dass er (Eusebius) aber durch die Arbeit jenes Mannes dazu veranlasst worden sei, hat er als Wahrheitliebender bekannt [5]). Auch Tatian, der Schüler des Philosophen und Märtyrers Justin hat ein Evangelium der Vermischten zusammengeweht und aufgestellt [6]). Weil aber zwischen Markus, Lukas und Johannes (und Markus und Johannes) eine besondere Uebereinstimmung sich nicht vorfand, hat er (Eusebius) nur zehn Canones festgestellt, obwohl er eine Eintheilung der Idee nach in 12 (Canones) aufgestellt (hinzugefügt) hat. In diesem Evangelium aber des Matthäus kommen vor 20 Wunder, ebenso 25 Parabeln und 32 Citate [7]).

Anmerkungen.

Ps. III.

1) Dieselbe Erklärung der Worte bietet Athanasius z. St. *τὸν περὶ τοῦ νοῦ ὕπνον φησίν, δι' οὗ καὶ εἰς τὴν ἁμαρτίαν κατέπεσον.*

Ps. IV.

1) Einen gleichen Zweck des Psalms giebt auch Theodoret in seiner *ἑρμηνεία* von Ps. 4, 1: *διδάσκει τοίνυν ἐν τῷ παρόντι ψαλμῷ τοὺς ἀθεΐαν νοσοῦντας, καὶ προνοεῖν τὸν θεὸν, καὶ κυβερνᾷν τὰ ἀνθρώπινα, μὴ νομίζοντας, ὡς ἔστιν ὁ ἐφορῶν καὶ πρυτανεύων ἅπαντα.*

ܒܫܘܓܫܐ hat hier den Sinn: unabhängig von Gottes Leitung, wie auch von jedem sittlichen und politischen Gesetze. Herr Prof. Nöldeke theilte mir mehre Belegstellen für diese Bedeutung des Wortes gütigst mit: ܫܘܓܫܐ heisst Verwirrung, Planlosigkeit: Aphrem II 450 B., Bar-Hebr. Chron. 314, 12. Tit. Bostr. 104, 5, 31. (wo es den Zustand der manichäischen Hyle bedeutet), ܒܫܘܓܫܐ *κατὰ συναρπαγήν* Lagarde Rel. 49, 11. (Diesen Sinn verbindet auch hier B. Hebr. mit dem Worte.) ܠܫܘܓܫܐ ohne Verstand, Mai: nova collect. X B. 339ᵇ (parallel ܦܫܝܛܐܝܬ *ἁπλῶς*) ܠܐ ܒܫܘܓܫܐ mit Ueberlegung, Land: anecdot. III, 270, 10. ܫܘܓܫܐ ܕܡܛܪ̈ܐ *ὄμβροι ἐξαίσιοι*. Lagarde: anal. 155, 17.

2) So lautet auch die Erklärung Cyrill's v. Alexandr. in Corderius expositio z. St.

3) Siehe Theodoret's Bemerkung zur Ueberschrift des Psalmen.

4) Das hebr. אלהי צדקי erklärt der Syrer sinngemäss: Gott, der mir Recht schafft dadurch, dass er das mir zugefügte Unrecht, wodurch meine Gerechtigkeit verletzt und in Frage gestellt wurde, rächt. Zu dieser Erklärung brachte ihn der Sinn von אלהי צדקי wie auch das Wort אלהים, welches vom Talmud wie den Midraschim als Bezeichnung des rächenden, strafenden Gottes aufgefasst wird. Siehe Kimchi's Erklärung z. St., in der er sich in ähnlicher Weise ausspricht.

5) So denkt auch Origenes: *ὁ προφήτης περὶ τοῦ Χριστοῦ διδάσκει ἡμᾶς, ὅς ἐστιν ἀληθὴς ὅσιος*, obwohl er es auch für möglich hält, es von jedem Heiligen zu verstehen, s. Corder. z. St.

6) In gleicher Weise deutet Theodoret: *ἀγανακτεῖτέ, φησι, καὶ δυσχεραίνετε, τοὺς ἀδίκως ὑμῖν ἐπανισταμένους εὐημεροῦντας ὁρῶντες. ἀλλὰ μὴ αὔξετε κακὸν τῷ κακῷ, πείθειν καὶ τοὺς ἄλλους πειρώμενοι, ὡς ἄτακτα πάντα καὶ ἀκυβέρνητα φέρεται.*

7) Das findet am Tage des jüngsten Gerichts statt. Aehnlich sagt Gregor v. Nyssa ed. Par. 1638 T. I S. 328: *ἴδιον δὲ τῆς ὀγδόης* (der künftigen Welt) *τὸ μηκέτι καιρὸν εἰς παρασκευὴν ἀγαθῶν ἢ κακῶν ἐνδιδόναι τοῖς ἐν αὐτῇ γινομένοις· ἀλλ' ὧν ἄν τις ἑαυτῷ καταβάλληται διὰ τῶν ἔργων τὰ σπέρματα, τούτων ἀντιπαρέχειν τὰ δράγματα. οὗ χάριν ἐνταῦθα* (in dieser Welt) *ἐνεργεῖν νομοθετεῖ τὴν μετάνοιαν* (*ὡς ἐν τῷ ᾅδῃ τῆς τοιαύτης σπουδῆς ἀπρακτούσης*) *ταῖς αὐταῖς νίκαις ἐγγυμνασθέντα.*

8) B. Hebr. schätzte die Peschito weit geringer als die syr. hexaplarische Uebersetzung, weil der Verf. in der Uebersetzung oft geirrt und weit weniger exact übersetzt als die LXX, was er mit mehren Stellen zu belegen versucht und auch daraus erweist, dass die Citate Christi und der Apostel aus dem A. T. weit weniger mit der Peschito als mit den LXX übereinstimmen, und weil die Sprache wenig elegant ist durch die Formen wie durch den Mangel der Partikel. Siehe mehres hierüber bei Assemani B. Or. II S. 279 ff. Rhode B. Hebr. scholia in Ps. V et XVIII S. 31 ff. Wiseman: horae Syriacae S. 92.

9) Genau zu sagen, wie der Syrer dazu gekommen נסה mit ܢܦܪܘܣ zu übersetzen, ist, da mehre Möglichkeiten vorhanden sind, mir unmöglich. Nur erwähnen will ich, dass Job. 36, 30 ganz dieselbe Redeweise vorkommt: ܦܪܣ ܥܠܘܗܝ ܥܢܢܐ ܢܘܗܪܗ als Uebersetzung von הֵן־פָּרַשׂ עָלָיו אוֹרוֹ, die vielleicht an unsrer Stelle von Einfluss gewesen ist. Dass er statt עָלֵינוּ des hebr. Textes ܦܪܘܣܘܗܝ setzte, kam daher, dass er יהוה zum folgenden Verse zog und den Satz nicht im optativischen, sondern im futurischen Sinne fasste. Sicher erhellt aus Ps. 59, 4 (60, 6), wo die LXX נֵס durch *σημείωσις* übersetzen, dass diese נסה, wie auch Symmachus, Raschi als denominat. von נֵס genommen haben.

Ps. VI.

1) Bar-Hebräus giebt hier eine innere und äussere Veranlassung an, durch die David bewogen wurde, den Psalm zu schreiben. Wenn auch viele Erklärer die allgemeine Sündenlast Grund der Abfassung sein lassen, so giebt es doch auch solche, die speciell an die Schandthat denken, welche er gegen Uria verübte, vgl. Rosenmüller's Scholien zum Psalm und Corderius expositio zu diesem Ps., der im Namen des Asterius eine solche Ansicht anführt. (ed. Antverpiae 1643 tom I S. 112).

2) Jakob von Edessa hat seine Erklärung wie auch sonst griechischen Kirchenvätern entnommen. Da nämlich diese Welt ihren Kreislauf in Wochen von 7 Tagen vollendet, so schlossen griech. Exegeten, dass mit *ὀγδόη* „octava" jene künftige Welt angedeutet sei, insofern sie ausserhalb jener in Wochen von 7 Tagen sich vollendenden liegt. So sagt Theodoret z. St.: *ὀγδόην τὴν μέλλουσαν κατάστασιν ὁ προφητικὸς λόγος καλεῖ. Ἐπειδὴ γὰρ ὁ παρὼν βίος διὰ τῶν ἑπτὰ τῆς ἑβδομάδος ἡμερῶν ἀνακυκλεῖται· ἀπὸ γὰρ τῆς πρώτης* (sc. *ἡμέρας*) *ὁ χρόνος ἀρχόμενος, καὶ λήγων εἰς τὴν ἑβδόμην, πάλιν εἰς τὴν πρώτην ἐπάνεισι, καὶ οὕτως εἰς τὴν ἑβδόμην χωρεῖ· εἰκότως τὸν ἔξω τοῦ ἑβδοματικοῦ ἀριθμοῦ αἰῶνα ὀγδόην ὁ θεῖος προσηγόρευσε λόγος* vgl. Corderius l. c. S. 107. Ebenso spricht sich Gregor von Nyssa aus in: *δεύτερον βιβλίον εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῶν ψαλμῶν* 11, 5 ed.

Parisiis 1638 tom. I S. 328. *ἡ ὀγδόη πέρας τε τοῦ ἐνεστῶτος χρόνου γίνεται καὶ ἀρχὴ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.* S. 301: *Πᾶσα γὰρ ἐπιμέλεια τῆς ἐναρέτου ζωῆς πρὸς τὸν ἐφεξῆς αἰῶνα βλέπει. οὗ ἀρχὴ ὀγδόη λέγεται, τὸν αἰσθητὸν διαδεξαμένη χρόνον, τὸν ἐν ἑβδομάσιν ἀνακυκλούμενον, συμβουλεύει τοίνυν ἡ ὑπὲρ τῆς ὀγδόης ἐπιγραφὴ, μὴ πρὸς τὸν παρόντα βλέπειν χρόνον, ἀλλὰ πρὸς τὴν ὀγδόην ὁρᾷν. ὅταν γὰρ ὁ ῥοώδης οὗτος, καὶ παροδικὸς παύσηται χρόνος, ἐν ᾧ τὸ μὲν γίνεται, τὸ δὲ λύεται· καὶ παρέλθῃ μὲν ἡ τοῦ γενέσθαι χρεία, μηκέτι δὲ τὸ λυόμενον ᾖ, τῆς ἐλπιζομένης ἀναστάσεως εἰς ἄλλην τινὰ ζωῆς κατάστασιν μεταστοιχειούσης τὴν φύσιν· καὶ ἡ παροδικὴ τοῦ χρόνου παύσηται φύσις, τῆς κατὰ γένεσιν, καὶ φθορὰν ἐνεργείας μηκέτι οὔσης· στήσεται πάντως, καὶ ἡ ἑβδομὰς ἡ ἐκμετροῦσα τὸν χρόνον, καὶ διαδέξεται ἡ ὀγδόη ἐκείνη, ἥ τις ἐστὶν ὁ ἐφεξῆς αἰὼν, ὅλος μία ἡμέρα γενόμενος.*

In ähnlichem Sinne sprechen sich auch Didymus und Asterius bei Corderius S. 112 aus. Diese Erklärung leitete auch Suidas, wenn er in seinem Lexikon *ἡ ὀγδόη* erklärt: *ἡ μέλλουσα κατάστασις.* — Mit ܥܠܡܐ ܗܘ ܡܫܒܥܢܐ, welches hier Jakob v. Edessa braucht, aber sich nicht ganz deutlich ausgedrückt hat, soll diese Welt bezeichnet werden, die in Wochen von 7 Tagen ihren Kreislauf vollendet.

3) Ich habe die Stelle in den uns noch erhaltenen Schriften Gregor's von Nazianz nicht finden können; es ist jedoch möglich, dass ich sie übersehen habe. In der 17. Rede ed. Parisiis 1630 I S. 267 sagt er: *οὐ κοιμίζει μόνον ὀλιγοψυχίαν καὶ λύπην μνημονευθεὶς ὁ θεὸς ἀλλὰ καὶ εὐφροσύνην ἐργάζεται.* Der Sinn unsrer Stelle ist: Der Fromme, der Gute, der des ewigen Lebens theilhaftig wird, wird Gottes gedenken, ihn preisen, der verstockte Sünder aber nicht; ihm geben die Höllenstrafen ja auch keine Veranlassung dazu.

4) Zu Joh. 5, 14 bemerkt dies Cyrill von Alexandrien ed. Lutetiae 1638 tom. II S. 89, nachdem er gefragt, wie man der Unterwelt einen Rachen beilegen könne, da sie vielmehr der Hades und das schreckliche Gefängniss unglücklicher Seelen sei: *τόπος (δὲ μᾶλλον) ὁ ᾅδης καὶ ψυχῶν ἀθλίων ἀμειδὲς δεσμωτήριον.*

5) B. Hebr. will mit der Bemerkung andeuten, dass ܪ̈ܚܝܡ Paul ist.

6) Die Bedeutung für עָשְׁשָׁה hier hat der Syrer aus dem Zusammenhange errathen. Ps. 31, 10, wo עָשְׁשָׁה in demselben Zusammenhange gebraucht ist und Ps. 31, 11, wo es mit עֲצָמַי verbunden vorkommt, übersetzt er es durch ܐܬܥܟܪ „turbatus est“ mit welchem Worte hier und Ps. 31, 10 in der syr.-hex. Uebersetzung *ἐταράχθη* wie die LXX עָשְׁשָׁה deuten, wiedergegeben ist. Hiob 17, 7 aber

deutet der Syrer: ותחת מכעס עיני ganz wie hier: ܫܓܝܫܐ ܡܢ ܪܘܓܙܐ ܥܝܢܝ.

Ps. VII.

1) B. Hebr. sieht die geschichtlichen Verhältnisse, welche diesen Psalm veranlasst und ihm zu Grunde liegen in 2. Sam. 17. Darin hat er die griech. Kirchenväter, wie Chrysostomus, Basilius, Athanasius, Theodoret u. a. zu Vorgängern, die zu dieser Auffassung veranlasst wurden, weil in der LXX der hier erwähnte *Χουσί* ebenso geschrieben wird wie jener 2 Sam. 15, 32 vorkommende Husai, der Rathgeber des David. Bar-Hebräus macht ihn, durch die Uebersetzung des Aquila veranlasst, zu einem Aethiopier, der durch die Beschneidung Jude geworden war, eine Behauptung, die er aus dem vertrauten Verhältnisse, in dem er zu David stand, gefolgert zu haben scheint, während die andere, dass Ithai der Gathiter sich habe beschneiden lassen, griech. Kirchenvätern entnommen ist. So sagt Theodoret zu 2 reg. quaest. 28. *ἠκολούθησε δὲ καὶ (τῷ Δαβὶδ) Ἰεθὶ ὁ Γεθθαῖος σὺν ἑξακοσίοις λογάσιν, ἄρτι μὲν τὴν οἰκείαν πατρίδα καταλιπών, προσήλυτος δὲ μετὰ τῶν ὑπηκόων γενόμενος.* Diese Ansicht ward wohl hervorgerufen durch ξένος, mit welchem Worte die LXX נָכְרִי 2. Sam. 15, 19 übersetzen.

2) Die Stelle findet sich in Athanasius expositio in Ps. VII ed. Paris 1698 tom. I p. II S. 1015. Athanasius bemerkt: Chusi war dem David sehr befreundet und ward von diesem zu Absalom gesendet, um die Rathschläge gegen David zu vereiteln. Chusi ging und gab sich für einen Ueberläufer aus. Hier beginnt das fast wörtliche Citat des Bar-Hebräus: *βουλῆς προτεθείσης παρὰ τοῦ Ἀβεσαλώμ, αὐτῷ τε τῷ Χουσὶ καὶ τῷ Ἀχιτόφελ, καὶ τοῦ μὲν κελεύοντος ἐπιδιώκειν, τοῦ Ἀχιτόφελ, τοῦ δὲ μή, τοῦ Χουσί. οὐ γὰρ δεῖ ἀπράκτως, φησίν, ἐπιέναι ἀνδρὶ ἐπισταμένῳ τὰ πολέμια. καὶ τούτῳ τῷ λόγῳ διασώσαντος τὸν Δαυίδ· ὡς ἂν μὴ ἀνθρωπίνης ἐπικουρίας σωζόμενος, τῷ Θεῷ τὴν ὑπὲρ τούτων εὐχαριστήριον ᾠδὴν ἀναπέμπει, τὸ πᾶν ἐκείνου τῇ χάριτι ἀνατιθεὶς, ἀνθρώπων δὲ οὐδενί*, vgl. Gregor v. Nyssa opera ed. Paris 1638 t. I. S. 328.

3) Dass die Psalmen nicht nach der historischen Zeitfolge geordnet, und dass wir später entstandene vor denen, die früher verfasst sind, finden, spricht auch Gregor v. Nyssa aus in opera Par. 1638 tom. I S. 324 ff. In Psalmos c. XI. Eusebius v. Cäsarea Einleitung in die Psalmen ed. Paris. 1707 t. I S. 7.

4) Nach ܕܠܡܐ „ne" folgt sonst gewöhnlich das futur. Auffallend bleibt hier die Construction des ܕܠܡܐ mit ܠ und dem Infin. auch bei der Annahme, dass dieser für das verb. fin. stehe, zumal im Hebr. die 3. Person des fut. steht. Sollte der Uebersetzer die

Ungenauigkeit, die im hebr. Texte obwaltet, dass nämlich das Verb. hier im Singular steht, während das Subject רַבִּים, das aus V. 2 zu ergänzen ist, dort im Plural gebraucht wurde, zu dieser Construction veranlasst haben?

5) Ein Vergehen Davids gegen seine Herrschaft, das Härte oder Ungerechtigkeit sein konnte, hätte sich aus der Empörung Absaloms schliessen lassen.

6) Dathe im Psalterum Syriacum S. 12 Anm. 6 bemerkt: ܥܠ ܨܘܪ̈ܐ super cervice. In textu hebr. est: מַעַבְרוֹת צוּרָי Syrus vero interpres literis transpositis et ב cum מ mutato legit בְּצַוָּרוֹת.

7) Bruns in Eichhorn's Repertorium XIII S. 186 und Wiseman horae Syriacae S. 144, vgl. Rhode: Bar Hebraei scholia in Ps. V et XVIII S. 19 und S. 74 und die von mir edirten Scholien zu Ps. VIII etc. S. 28 adn. 19. glauben, dass unter der Aegyptischen die Koptische Uebersetzung zu verstehen sei. Citirt wird sie von Bar-Hebr. nur in den Scholien zu den Psalmen.

8) Als Sitz der Begierde und Leidenschaften sieht auch Suidas in s. Thesaurus s. v. *νεφρός*, Theodoret, Basilius u. St. die Nieren an vgl. Bochart: Hierozoicon Lugd. Bat. 1712 1. II S. 503.

9) B. Hebr. hatte in andern Uebersetzungen gesehen, dass nach ܘܡܘܟܠܢܘܬܐ der Vers nicht schliesse. Daher bemerkt er ausdrücklich, dass in der syr. nach ܘܡܘܟܠܢܘܬܐ ein Punkt stehe und der Vers zu Ende sei.

10) Die LXX schliessen bekanntlich den Vers nach אֱלֹהִים und nehmen צַדִּיק zum folgenden.

11) Auch hier weicht der Syrer von unserm jetzigen hebr. Texte ab. Statt אַל זֹעֵם las er אֵל זֹעֵם. Die Worte אִם־לֹא יָשׁוּב, die im jetzigen Texte den Anfang des nächsten Verses bilden, zog er zu dem vorhergehenden und nahm אִם־לֹא im affirmativen Sinne wie Gen. 24, 37. 38. Zu dieser Auffassung ward er veranlasst, weil ihm der täglich zürnende Gott, den die Worte unsers Textes enthalten, anstössig war. Von gleicher Ansicht lassen sich die LXX bei ihrer Uebersetzung leiten, *ὁ θεὸς κριτὴς δίκαιος καὶ ἰσχυρὸς, καὶ μακρόθυμος, μὴ ὀργὴν ἐπάγων καθ' ἑκάστην ἡμέραν. Ἐὰν μὴ ἐπιστραφῆτε κ. τ. λ.*, die וְאַל ebenfalls וְאֵל lasen, (*καὶ ἰσχυρὸς* welches noch im Texte steht, deutet auf וְאֵל hin, doch ist es immerhin möglich, dass dies einer andern Hand, die וְאֵל las, entstammt) und noch vorher, um ja nicht an den täglich zürnenden Gott denken zu lassen, ein *μακρόθυμος* einschalteten, יָשׁוּב erklärten sie dann ferner im Sinne von הֵשִׁיבוּ.

12) Bar-Hebraeus' Bemerkung wird aus Bar-Bahlul deutlich. Dieser bemerkt über ܟܒܠܐ nach Smith's thesaurus Syriacus II S. 521 folgendes: ܟܒܠܐ ܕܝܢ ܗܘܐ ܡܢ ܠܥܠ ܩܘܢܛܐ ܗܘ ܕܡܚܝܠܐ

ܒܪܝܫܐ ܕܛܠܝܐ ܪܟܝܟ. ܘܬܪܥܐ ܡܨܥܬ ܣܥܪܐ. ܘܗܘ ܗܘ ܪܝܫ ܫܘܚܠܦܗ.
ܟܕ ܬܣܝܡ ܪܝܫ ܒܗܘܢܟ ܥܠ ܪܝܫ ܢܚܝܪܟ ܘܬܬܓܪܘܓ ܒ ܫܪܓܐ ܪܝܫ ܠܥܠ
ܘܢܦܠ ܗܕܡܐ. ܗܢܘ ܓܒܓܒܐ ܕܪܝܫ. ܗ. ܩܘܕܩܕܐ ܕܪܝܫܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܕܘܝܕ.
ܘܥܠ ܓܒܓܒܗ ܢܚܘܬ ܥܘܠܗ. ܘܓܒ̈ܓܒܐ ܕܣܥܪܐ ܗ. ܕܘܟ̈ܝܬܐ ܕܢܨܒܐ
ܕܣܥܪܐ ܕܒܗܘܢ ܡܘܚܐ. ܘܡܬܩܪܝܢ ܐܦ ܩܪ̈ܩܦܬܐ.

D. h. ܓܒܓܒܐ ܕܩܘܕܩܕܐ nennt man die Mitte des Scheitels, das, was am Kopfe kleiner Kinder weich erscheint, und die Oeffnung mitten in den Haaren (den Wirbel); und es ist der Anfang (die Spitze) seines (des Haares) Wachsthums. Wenn du die Spitze deines Daumens auf die Spitze deiner Nase legst und eine grade Linie nach oben ziehst, so ist da, wohin die Spitze des Zeigefingers (des Fingers nach dem Daumen) trifft, das ܓܒܓܒܐ ܕܪܝܫ d. h. das ܩܘܕܩܕܐ ܕܪܝܫܐ, wie David sagt: auf seinen Scheitel wird sein Frevel herabkommen, Ps. 7, 17 und die ܓܒ̈ܓܒܐ des Haares, d. h. die Orte, aus denen das Haar (Haarpflanze) wächst, in denen das Gehirn liegt, und sie heissen auch ܩܪ̈ܩܦܬܐ.

Ps. IX.

1) *κρύφια*, wie die LXX hier עלמות, das sie עַלְמוּת lasen, übersetzen, erklären die griech. Kirchenväter von dem Mysterium der Menschwerdung Christi, das vor allem Anfang bestimmt, selbst den Engeln verborgen worden war, vgl. Athanasius, Eusebius, Theodoret z. St.

2) Woher auch Bar-Hebraeus diese Angabe, deren Gegentheil Eusebius z. St. behauptet, haben mag, grundlos ist sie nicht. Dies geht daraus hervor, dass in einigen hebr. Codices bei Kennicott Ps. 9 und 10 einen bilden, dann aus Talmud Megilla 17 b, wo bei Anführung von Ps. 10, 15 discutirt wird, ob der Psalm, dem die Stelle entnommen, als 9. oder 10. bezeichnet werden müsse, ja Raschi bemerkt zu Megilla 17 b, dass er als achter zu zählen sei, weil Psalm 1 und 2 allgemein als einer angesehen wurde, s. Talm. Berachoth fol. 9 b. War diese Zählung also auch streitig und nicht allgemein anerkannt, so war sie doch vorhanden.

Ps. X.

1) In der Vorrede zu ܐܘܨܪ ܐܪ̈ܙܐ theilt Bar-Hebraeus mit, dass es drei Ansichten über die Entstehung der Peschito gäbe, die eine sei die, dass sie in den Zeiten der Könige Salomo und Hiram entstanden, die zweite, dass der Priester Asa, als er von dem Assyrier nach Samarien gesendet worden, sie übersetzt habe, die dritte, dass sie in der Zeit des Apostels Adäus und des Königs

Abgar abgefasst wurde; s. Bernsteins Syr. Chrestomathie S. 145. Larsow ܡܟܬܒ ܙܒ̈ܢܐ S. ܣ. Adler: specim. vers. S. 42. Abulf. hist. Syr. S. 100. Assemani B. O. II S. 279. Eichhorn Einl. 4 S. 499.

2) Bar-Hebraeus fand wahrscheinlich in seinem Exemplare angemerkt, dass statt *διάψαλμα* in hebräischen Exemplaren „immer" stände, indem einer statt סלה die Uebersetzung dieses Wortes (syrisch) aufgeschrieben hatte. Denn dass סלה von jüd. Erklärern so gedeutet wurde, geht aus Talmud Erub. 54 a hervor, wo es heisst: כל מקום שנאמר נצח סלה ועד אין לו הפסק עולמית „überall, wo in der Schrift steht נצח, סלה, ועד, bezeichnet es ein nie Aufhören (ein ewiges Bestehen)", s. Levy Chald. Wörterbuch II S. 280 a; vgl. auch das Targum, das סלה לְעָלְמִין deutet. Da nun Bar-Hebr. den hebr. Text nicht einsah, so konnte er nicht wissen, dass „immer" und *διάψαλμα* Uebersetzung eines und desselben hebr. Wortes sind, sondern glaubte, es liege der Grund in verschiedenen Lesarten des hebr. Textes. Wäre es nicht auch möglich, dass Bar-Hebr. unter den hebr. Codices das Targum meint? dieses deutet ja סלה so. Eine solche Verwechselung wäre bei B. Hebr. wohl denkbar; vgl. übrigens Rhode Bar Hebraei scholia in Ps. V et XVIII S. 11. 12.

3) Warum Bar-Hebraeus die Schreibung und Aussprache von ܠܡܘܼܚܠܠܘܿ mit 2 Lomad für richtiger hält, sagt er hier nicht. Auch Bernstein in seinem Lexic. zur syr. Chrestomathie schreibt: ܡܘܼܚܠܠܘܿ ܦ̈ܝ. Das erste Lomad muss dann Marhetânâ erhalten.

4) Bar-Hebraeus will mit der Bemerkung der Verwechselung mit ܟܡܼܝܼܪܐ vorbeugen, s. Anm. 6.

5) Das Paël von ܦܠܛ, das die Lexica nicht anführen, und das ich in der Hexapla nur hier gefunden, hat die Bedeutung des Peal.

6) ܟܡܼܝܼܪܐ führt er nur an, um darauf aufmerksam zu machen, dass nicht an ܟܡܝܼܪܐ „arm" zu denken sei.

7) Der Sinn ist: wenn die Folgen seiner Sünde den Sünder treffen sollen, ist er schon zu Grunde gegangen. In dieser Weise erklärt auch Athanasius die Stelle: *Ἐάν, φησιν, ἐκζητήσῃς τὴν ἁμαρτίαν τοῦ πονηροῦ οὐ μὴ εὑρεθῇ. — τουτέστιν ἀπολεῖται ὁ πονηρὸς δι᾽ αὐτήν.* vgl. Theodoret z. St. Bar-Hebraeus zieht übrigens ܘܡܼܚܣܝܐ zum folgenden, wie auch im hebr. Texte abgetheilt wird, und lässt es von dem bald darauf stehenden ܣܢܝܼܬܗܿ abhängen. ܬܬܼܚܪܡܘܿܢ aber ist 3. Person fem. gen. fut. Peal von ܚܪܡ, wie auch Hupfeld in den Psalmen z. St. das hebr. תרדם und wohl mit Recht ansieht. Wenn also Merx Gramm. Syr. p. II S. 359. 3

nicht zweifelt, dass an die 3. Person fem. gen. fut. statt des suff. ܗ̈ܝܢ auch ܢ̈ angesetzt werden könne, wie es bei der 2. Pers. masc. gen. und 1. Person sing. der Fall ist, so beweist diese Stelle, dass er Recht daran gethan hat.

8) Bruns in Eichhorn's Repertorium für bibl. und morgenländ. Liter XIII S. 185 bemerkt hierzu: „Ich verstehe das Syrische nicht, noch viel weniger meine Uebersetzung: und schlecht untersucht er seine Gottlosigkeit, damit er nicht gefunden wird. Wer weiss, ob Aquila seine eigne Uebersetzung verstanden hat.“ Ein Sinn lässt sich jedoch schon in den Worten finden. In schändlicher Weise untersucht er die Schandthaten, die von ihm begangen worden sind, forscht nach ihrem Urheber, um auf diese Weise die Vermuthungen, dass er es selbst sein könnte, von sich abzulenken; ein ähnlicher Gedanke liegt in Röm. 2, 3ff.

Ps. XI.

1) Dieselbe Veranlasung des Psalmes giebt Theodoret z. St. an: *τοῦτον τὸν ψαλμὸν ὑπὸ τοῦ Σαοὺλ διωκόμενος ὁ θειότατος Δαβὶδ εἴρηκε πρὸς τοὺς παραινοῦντας αὐτῷ φυγῇ τὴν σωτηρίαν πορίσασθαι.*

2) Diese Erklärung stimmt wieder wörtlich mit der von Athanasius und Theodoret überein: Athan.: *πῶς μοι ἐρεῖτε, φησί, φεύγειν ἐπὶ τὰ ὄρη δίκην στρουθίου καίτοι πεποιθότι ἐπὶ θεῷ.*

3) Ueber die Abweichungen der syr. und der andern Uebersetzungen vom massor. Texte siehe Rosenmüller's und Hupfeld's Commentar z. St.

4) Der Syrer wie die LXX punktirten abweichend vom massoret. Texte הָנִידִי Hifil von נוּד. —

5) Theodoret erklärt in eben diesem Sinne: *ποτήριον δὲ ἐνταῦθα τὴν τιμωρίαν ὀνομάζει*, mit Hinweis auf Ps. 74, 8 und nicht anders Eusebius.

Ps. XII.

1) Dass unter „Octave“ griechische Kirchenväter und dann auch syrische Erklärer die zukünftige Welt verstanden, insofern sie ausserhalb dieser liegt, die in Wochen von 7 Tagen ihren Lauf vollendet, habe ich zu Ps. 6 bemerkt. Bar-Hebraeus acceptirt hier diese Erklärung, versteht aber unter „Octave“ speciell den Tag des jüngsten Gerichts, das nach der Kirchenlehre mit dem Eintritt der künftigen Welt statt hat. Diese Deutung bietet fast wörtlich Theodoret z. St. *Διαβάλλει γὰρ τοὺς διπλόῃ κεχρημένους, καὶ φιλίαν μὲν ὑπισχνουμένους, προϊεμένους δὲ αὐτὸν τῷ πολεμίῳ Σαούλ, καὶ μηνύοντας ἔνθα διῆγεν. ὑπὲρ δὲ τῆς ὀγδόης τὴν ἐπιγραφὴν ἔχει ἅτε δὴ τῆς δικαίας τοῦ Θεοῦ κρίσεως μεμνημένος, ἣν μετὰ τὴν ἑβδόμην ποιήσεται, καθὰ προειρήκαμεν, ὁ δίκαιος κριτής.* vgl. z. Ps. 6.

2) Die Uebersetzung der LXX *σῶσόν με* macht nicht nöthig, dass sie statt הושיעה gelesen haben הוֹשִׁיעֵנִי; *με* haben sie der Deutlichkeit wegen hinzugefügt.

3) Dass die alten Uebersetzer פס wenigstens der Bedeutung nach mit אָפֵס confundirt haben, geht aus ihrer Uebersetzung von אפס hervor; vgl. Gen. 47, 15. 16. Jes. 16, 4. So giebt es ja auch im Hebr., wie im Chald. Verben פ"א und ע"ע, die in ihrer Bedeutung gleich sind.

4) In der Uebersetzung von יָפִיחַ לוֹ stimmen die LXX (Hieronymus) der Syrer und Symmachus (*ἐμφανῶς*) überein. Köhler in seinen krit. Anmerkungen über die Psalmen in Eichhorn's Repertorium VI. S. 72 und nach ihm Rosenmüller in den Scholien z. St. glauben, dass diese אוֹפִיעַ לוֹ gelesen haben, weil sie Ps. 94, 1 הוֹפִיעַ auf diese Weise erklären. Diese Ansicht ist jedoch unbegründet, denn Prov. 12, 17 übersetzt der Syrer יָפִיחַ אֱמוּנָה durch ܡܚܘܝܢܘܬܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ, die LXX *ἐπιδεικνυμένη πίστις*, Symmachus *ἐμφαίνων πίστιν*, Hab. 2, 3 יָפֵחַ לַקֵּץ erklären die LXX *ἀνατελεῖ εἰς πέρας*. (Hieronym. apparebit in finem,) der Syrer ܘܢܕܢܚ ܠܚܪܬܐ. Wie diese Uebersetzer dazu gekommen sind, יָפִיחַ neben den gewöhnlichen Bedeutungen flavit etc. die Bedeutung „offen mit Jemandem verkehren, offenbar sein, sich zeigen", beizulegen, ist schwer zu sagen, weil sie oft bei Bestimmung des Sinnes an dunklen Stellen die Bedeutung der Worte lediglich aus dem Zusammenhange errathen. Möglich ist es, dass sie von der Bedeutung „sprechen" ausgehend, diese weiter gefasst haben: „frei und offen sprechen, verkehren" = *παῤῥησιάζεσθαι*, oder etwas verkündigen, offenbar machen = *ἐμφαίνω*, möglich aber auch, dass sie bei יָפִיחַ an das ähnlich klingende הוֹפִיעַ dachten.

5) Die Bedeutung des Wortes בַּעֲלִיל, das die alten Uebersetzer als eine Form nach der Analogie von בַּעֲבוּר gebildet, angesehen haben, ist von diesen aus dem Zusammenhange errathen worden.

6) vgl. Ps. 6. Anm. 2 und Ps. 12, Anm. 1. Der Sinn wäre also: vollständig, vollkommen gereinigt.

7) Daniel Bischof von Salah, einer Stadt Mesopotamiens, war Zeitgenosse Jakobs von Edessa und Georgs von Arabien, lebte also um 700. Er schrieb ܦܘܫܩܐ ܕܡܙܡܘܪܐ, die in cod. Syr. 16 der Vat. Bibl. enthalten ist; vgl. Assemani B. O. I S. 495.

8) Auch Bar-Bahlul und Bar-Ali lassen mit ܟܠܒ dieselbe Göttin bezeichnet werden, welche die Griechen Aphrodite nennen, vgl. Smith: thesaurus Syr. Fasc. I S. 326 s. v. ܐܣܛܪܐ und Fasc. II S. 541 s. v. ܟܠܒ. — So sagt ersterer S. 326, dass die Astarte von den Griechen Aphrodite, von den Chaldäern ܟܠܒ, von den

Römern Venus genannt werde. Die Form ܒܠܬܝ ist meiner Meinung nach auf syrischem Boden nicht entstanden, sondern aus dem Griechischen aufgenommen worden, weshalb sie auch erst später bei syrischen Schriftstellern vorkommt. Griechische (christl.), auch römische Schriftsteller sahen nämlich *Βαάλ* und *Βῆλ* als identische Worte an, vgl. Selden de diis Syris syntagm. II ed. A. Beyer Lips. 1672. S. 194ff. Von diesen bildeten sie nun zur Bezeichnung der Astarte, welche als wirkliche Gottheit dem Baal zur Seite gegeben wurde, vgl. Jud. 3, 7; 1 reg. 18, 19; 2 reg. 23, 4 die femininelle Form *Βαάλτις* und *Βῆλτις* oder *Βῆλθης* vgl. Selden S. 245, weshalb Hesychius bemerkt: *Βῆλθης, ἡ Ἥρα ἢ Ἀφροδίτη.* Die Form *Βῆλτις* nun rief ܒܠܬܝ, auch ܒܝܠܬܝ geschrieben, hervor und ist ebenfalls Bezeichnung für Astarte. Dass aber Astarte und Aphrodite nur als local verschiedene Benennungen ein und derselben Göttin angesehen wurden, geht, um nur einige Zeugen anzuführen, aus Eusebius praep. ev. lib. II ed. Colon. 1688 S. 38 hervor *τὴν δὲ Ἀστάρτην Φοίνικες, τὴν Ἀφροδίτην εἶναι λέγουσι.*, Theodoret quaest. 50 zu III reg., Procopius von Gaza zu 1. Sam. 31, 10 vgl. *Σεῖρα* Nicephori II S. 490 u. a., s. Selden S. 235. Die Verehrung der Astarte fand sich, wenn auch unter andern Namen bei den meisten bekannten Völkern des Alterthums vor, gewiss also auch bei den Edomitern. Ihr Cultus war in Ueppigkeit und Unzucht ausgeartet, wie der der Aphrodite in Corinth und der der Venus beweist. Ueber den letztern lässt Afrem Syrus in seinen Werken tom. II S. 457 seinen Unwillen aus, indem er ausruft: „Die Venus habe die Ismaeliter verführt, jetzt werde sie am eifrigsten von den Söhnen Hagars verehrt. S. 458: Gleich einer Buhlerin werde Venus dargestellt, die Weiber sind die aller, keine unter ihnen ist keusch, keine sittsam, nach der Vögel Art führen sie ihre Ehe. . . . Wer anders aber als die Chaldäer hat die Feier jener unsinnigen Göttin eingeführt, an deren Festen die Weiber Buhlschaft treiben?" Von unzüchtigem Cultus der alten Araber berichtet auch Hottinger hist. orient. S. 155.

9) *ἐπολυώρησας*, mit welchem Worte die LXX זלות hier wiedergeben, hat der syr. Uebersetzer erklärt ܐܣܓܝܬ ܙܒܢܐ „du hast die Zeit gemehrt," indem er *πολυωρεῖν* zusammengesetzt ansah aus *πολυ* und *ὥρα*. Darin hat er übrigens Athanasius zum Vorgänger, der von unsrer Stelle: *κατὰ τὸ ὕψος σου ἐπολυώρησας τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων* als erste Erklärung diese giebt: *ὕψος μὲν τὴν δύναμιν λέγει πολυωρίαν δὲ τὴν πολυχρονιότητα ἵνα ᾖ τὸ λεγόμενον τοιοῦτον, διὰ τῆς σῆς ἰσχύος πολυχρονιότητα καὶ αἰώνιον ζωὴν ἡμῖν δέδωκας.* Auch in der hier von Bar-Hebr. angeführten Erklärung des Theodorus leuchtet diese Deutung hervor. Der arab. Uebers. in der Lond. Polygl. hat *ἐπολυώρησας* wieder-

gegeben: أَوْسَعْتَ أَعْمَالَ „du hast die Geschäfte vergrössert.“ Wenn übrigens Köhler und Rosenmüller nicht wissen, wie die LXX hier zu dieser Uebersetzung von זלות, das sie als 2. Person praet. auffassten, gekommen sind und vermuthen, dass sie, wer weiss was für eine Lesart vor sich gehabt hätten, so scheint mir dies unnöthig. Erwägt man, dass die alten Uebersetzer die Verba ע״ע und ע״ו in ihren Bedeutungen oft nicht scheiden, und dass sie זָלַל neben der Bedeutung vilis auch die von *ἐκτείνεσθαι συμβολαῖς* Prov. 23, 20 und *ἀσωτία* Prov. 28, 7 und זול (זלל) *συμβάλλεσθαι* Jes. 46, 6 beilegen, so darf es nicht überraschen, wenn sie hier זלות (זוּת) durch *πολυωρεῖν* „viel Aufmerksamkeit und Sorgfalt widmen“ erklären, wozu sie der Zusammenhang, besonders ihre Fassung von כְּרֻם nöthigte, und zwischen der Uebersetzung von זלל durch *συμβάλλεσθαι* und der durch *πολυωρεῖν* lässt sich ein möglicher Zusammenhang finden, besonders wenn man, was von den Uebersetzern auch geschehen ist, mehr auf die Bedeutungen achtet, die das griech. Wort einschliesst, als auf die, welche dem hebr. zukommen.

Ps. XIII.

1) Auch Athanasius und Theodoret sprechen von solcher Veranlassung des Psalms.

2) Wörtlich erklärt so Theodoret z. St.: *τὴν ἀναβολὴν τῆς βοηθείας ἐπιλησμονὴν προσηγόρευσε.* Wie der Talmud und rabbinische Erklärer bei anthropopathischen (und anthropomorphischen) Redeweisen, welche die Schrift von Gott gebraucht, dies mit dem Satze entschuldigen: התורה דברה כלשון בני אדם „die Thora (Schrift) redet in menschlicher Weise“, so thut dies auch Bar-Hebr. hier in Bezug auf das Vergessen, das von Gott ausgesagt wird; die Schrift hat sich nur der Redeweise der Menschen anbequemt, denn beim erhabenen Gotte kann von einem Vergessen keine Rede sein. — ܫܐܝܠܐܝܬ ist gleich ܫܐܝܠܐ „entlehnt“ sc. von der Sprache der Menschen, dann „uneigentlich, metaphorisch.“ s. Lagarde: anal. Syr. S. 99 Z. 28; 116, 24. 25.

3) Die LXX haben הַמָּוֶת in demselben Sinne wie der Syrer übersetzt *εἰς θάνατον; εἰς* aber wird vom syr. hex. Uebersetzer meist durch ܒ bisweilen durch ܠ wiedergegeben, vgl. *εἰς τὸ τέλος* in den Ueberschriften der Psalmen, *εἰς* Ps. 56, 7 (8). Micha 3, 3 u. a. — Mit der Auffassung von ܡܘܬܐ stimmt Athanasius und Eusebius überein.

Ps. XIV.

1) Diese Beziehung des Psalms thut weitläufig dar Theodoret z. St.

2) vgl. Theodoret z. St., und 2 reg. 18, 29 ff. Jes. 36, 13 ff.

3) Theodoret: Die Hoffnung, die Hiskia auf Gott gesetzt und die der Psalmist *βουλή* nennt, haben die Assyrer verlacht.

4) S. Theodoret z. St. Bar-Hebraeus ist hier ein Irrthum unterlaufen, statt Babel hätte er Assyrien schreiben müssen.

5) Zu dem Gebrauche des partic. pass. im Sinne des latein. part. fut. pass. s. Hoffmann: Gramm. Syr. S. 344. 3).

Ps. LIII.

1) ܓܘܕܦܐ, welches in B. Hebr. chron. 364, 19 exsecrandum facinus bedeutet, scheint mir hier im Sinne von *βλασφημία* gebraucht zu sein; denn Theodoret, dem B. Hebr. folgt, sagt: *τῆς τοῦ Σενναχηρεὶμ καὶ τοῦ Ῥαψάκου βλασφημίας κατηγορεῖ* sc. *ὁ ψαλμός.*

2) Athanasius in seiner Erklärung der Psalmen bemerkt in der Ueberschrift zu Ps. 52: *Μαελὲθ ἑρμηνεύεται χορός, ἤτοι χορεία.*

Ps. XV.

1) Theodoret: *καὶ σχηματίζει τὸν λόγον εἰς ἐρώτησιν καὶ ἀπόκρισιν.*

2) S. Theodoret und Basilius z. St.

3) Dathe bemerkt, dass für חרפה der Syrer שחד aus dem 5. Verse heraufgenommen habe.

4) ܢܩܘܛ ist unpersönlich gebraucht; wörtlich: es soll ihn nicht ekeln vor seinen Nächsten vgl. Hoffmann: Gramm. Syr. S. 361. a und b. Dem Sinne nach stimmt B. Hebr. mit Theodoret überein. *Εἰ δὲ καί τινι συμφορᾷ τινες περιπέσοιεν, ἐπιχαίρειν οὐ δεῖ, καὶ ἐπεμβαίνειν, ἀλλὰ μᾶλλον κοινωνεῖν τῆς ἀθυμίας.* — vgl. auch Origenes z. St.

Ps. XXIII.

1) Daniel Barbarus gest. 1574, (seine Bemerkungen finden sich in den Athanasianischen Erklärungen der Psalmen Par. 1698 eingestreut) bemerkt ähnlich: Psalmus est redeuntium a Babylonia servitute, quoniam postquam Cyrus rex eos dimisit, cum magna laetitia et copia rerum ad suos reversi sunt. Sed et hoc David ante dicit: ex persona igitur ipsorum in patriam revertentium ait.

2) Der Syrer übersetzt hier דשא mit ܚܝܠܐ. Möglich, dass ihm die wörtliche Uebersetzung zu wenig besagte, und dass er mit seiner ausdrucken wollte, auf besondern Gefilden, die Kraft und Ueppigkeit in ihren Gewächsen zeigen, oder die auch Kraft geben. Stützen konnte er sich allerdings darauf, dass der Ertrag der Erde auch sonst im A. T. „ihre Kraft“ genannt wird, vgl. Gen. 4, 12. Hiob 31, 39.

3) Für ܫܥܘܬܐ, so punktirt das Wort auch Bernstein in s. Lexicon z. Chrestom., während Castelli ܫܥܘܬܐ schreibt, findet sich in den Lex. nur die Bedeutung „Wachs" angegeben. Dass diese hier nicht passt, ist leicht einzusehen. Unser Wort hängt aber auch, trotzdem es ebenso ܫܥܘܬܐ lautet, mit jenem gar nicht zusammen; es ist meiner Meinung nach ein denominativum von ܫܥܬܐ „hora." ܒܫܥܘܬܐ nämlich ist ursprünglich eine Randglosse und wörtliche Uebersetzung von *ἐν ὡραιότητι*, womit Aquilas und Symmachus בְּנָאוֹת, das sie als plural von נָאוֶה, vgl. Aquilas Uebers. zu Job. 5, 24; 2 reg. (Samuel) 7, 8; Ps. 67, 13, Symmachus zu Ps. 73, 20, ansahen, wiedergeben. Irgend einer nun, der in der hex. Uebersetzung ein Wort für jenen Ausdruck vermisste, schrieb die Uebersetzung dafür an den Rand, indem er *ὡραιότης*, das ihm als ein denominativ von *ὥρα* galt, genau nachbildete und aus ܫܥܬܐ das denomin. ܫܥܘܬܐ machte. — Bei der Uebersetzung durch „Schönheit, Zierde" habe ich mich an das griech. Wort gehalten, weil vielleicht statt „Stündlichkeit, Zeitlichkeit" eine hier besser passende Bedeutung dem Worte beizulegen ist.

4) Der Syrer hat im Widerspruch mit den alten Uebersetzungen und dem massor. Texte לְמַעַן שְׁמוֹ zu dem nächsten Verse genommen und statt des suff. der 3. Pers. das der 2. gesetzt. Er will wohl sagen: Wenn ich auch um deines Namens willen in den Thälern des Todesschatten wandele. Bar-Hebraeus scheint angenommen zu haben, dass die griech. Uebers. derselben Theilung gefolgt sei.

5) vgl. Bugati's adnotationes zu seiner syr. hex. Uebers. der Psalmen S. 474.

6) Origenes bemerkt dies in seiner Erklärung der Stelle. Bar-Hebraeus citirt nicht vollständig, sondern nur das, worauf es ihm ankam. Von der angezogenen Stelle Hebr. 12, 6 führt B. H. den ersten Theil des Verses, Origenes den letzten an. In der Peschito lautet die Stelle auch etwas anders, als bei B. Hebr. (Peschito: ܠܡܢ ܕܪܚܡ ܠܗ ܡܪܝܐ ܡܪܕܐ ܗܘ ܠܗ). Dieser scheint sie aus dem Gedächtnisse citirt zu haben. Origenes sagt: *ὅτι ἡ ῥάβδος ἐπὶ τῶν μαστίγων καὶ τῶν κολάσεων εἴρηται, μαρτυρήσει αὐτῇ ἡ γραφὴ λέγουσα·* (jetzt folgt Ps. 88, (89) 31—34a) . . . . . *ὥστε εἰ ἥμαρτες καὶ βλέπεις ῥάβδον θεοῦ ἐπικειμένην σοι, ἴσθι ὅτι τὸ ἔλεος τοῦ θεοῦ οὐ διεσκέδασται ἀπό σου. εἰ δὲ ἥμαρτες, καὶ οὐδαμοῦ ῥάβδος, οὐδὲ μάστιξ, φοβοῦ· οὐ παραδέχεταί σε ὁ θεὸς ὁ μαστιγῶν πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται.*

7) S. Ps. 12 Anm. 7.

8) Das Citat aus Athanasius, das sich in seinem Commentar zur St. findet und hier lautet: *ἡ ῥάβδος σου κ. τ. λ. αὐτὸν τὸν Χριστόν φησιν. καὶ τὸ ῥάβδον δυνάμεως ἐξαποστελεῖ σοι κύριος*

ἐκ Σιών. Ps. 109, (110) 3 *καὶ ῥάβδος εὐκλεής, καὶ ῥάβδος μεγαλώτατος* Jer. 48, 17, ist wieder nur theilweise wiedergegeben; aus Ps. 109, 3 hat er *ῥάβδος δυνάμεως.* ܚܘܛܪܐ ܕܚܝܠܐ genommen, das vorhergehende ܫܒܛܐ ܥܫܝܢܐ dem Sinne nach angeführt.

9) ܚܝܐ in der Bedeutung Wein findet sich auch, Lagarde: anal. Syr. 127, 27. 189, 30. Im Talmudischen kommt חַי als Beiwort von חַמְרָא und יַיִן vor und bedeutet: roh, ungekocht. Ob ein Missverständniss des Talm. חַי die Bedeutung von ܚܝܐ „Wein" hervorgerufen, lasse ich dahingestellt sein.

10) Die LXX, wie Symmachus und die Vulgata nahmen אַךְ מֵרַב des 6. Verses noch zum 5.

Vorrede zum N. T.

1) Es war übereinstimmende Annahme in der ältern kath. Kirche, dass Matthäus sein Evangel. hebräisch geschrieben habe. Sie stützte sich auf die Angabe des Papias bei Eusebius hist. eccl. III, c. 39, der erzählt: Der Presbyter Johannes habe ihm berichtet: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο.* Ebenso finden wir die Behauptung, dass Matthäus es in Palästina für die gläubig gewordenen Juden verfasst habe bei Eusebius hist. eccl. III, 24, Origenes l. I. IV, 25, Hippolyt, Hieronymus comment. in Matth. Praef., Catal. script. eccl. s. v. Matthäus u. a.

2) Dass Matth. wie auch Marcus eine bestimmte Sachverbindung und eine chronologische Ordnung wenig berücksichtigt, und darin Lucas nachsteht, dass er ferner Reden und Aussprüche Christi, die nach den andern Evangelien zu verschiedenen Zeiten Statt gefunden, zu einem Ganzen verwebt hat, ist eine auch heute noch geltende Annahme: vgl. c. 5 ff. c. 13 ff. c. 23 ff. Was Bar-Hebraeus mit den Worten sagen will, dass er, wie die Worte zu gesetzl. Vorschriften, zu Gebeten nach den Worten des Erbarmens passten, sie zusammengefügt habe, wird sich genauer aus seinen Scholien zum Matth. bestimmen lassen. Wahrscheinlich hat er die Bergpredigt im Sinne.

3) Um die Mitte des 3. Jahrh. hatte Ammonius von Alexandrien eine Evangelienharmonie verfertigt; aus Eusebius' von Cäsarea Briefe an Carpianus, abgedruckt in Joh. Mill's testam. novum Graec. Amstelod. 1710 S. 1 erfahren wir darüber folgendes: *τὸ διὰ τεσσάρων ἡμῖν καταλέλοιπεν (Ἀμμώνιος ὁ Ἀλεξανδρεύς) εὐαγγέλιον, τῷ κατὰ Ματθαῖον τὰς ὁμοφώνους τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν περικοπὰς παραθείς, ὡς ἐξ ἀνάγκης συμβῆναι τὸν τῆς ἀκολουθίας εἱρμὸν τῶν τριῶν διαφθαρῆναι, ὅσον ἐπὶ τῷ ὕφει τῆς ἀναγνώσεως.* „Der Alexandriner Ammonius hat uns das Evangelium aus vieren hinterlassen, indem er neben das Evangelium des Matthäus die übereinstimmenden Perikopen der übrigen Evangelisten setzte, so dass die Verbindung und Reihenfolge der 3 Evangelien nothwendiger Weise vernichtet wurde, was die fortlaufende

Lesung anlangt;" vgl. Wetzstein: Novum. test. Graecum Amst. 1751 Prolegom. S. 68, Herzog's Real-Encyklopädie 4. Bd. S. 262 a). Um den Text der übrigen Evangelien in der ursprünglichen Reihenfolge zu lassen und die Verbindung der einzelnen Stellen nicht aufzuheben, erfand Eusebius 10 Canones oder Rubriken und zählte der ersten zu, was alle Evangelisten gemeinsam erzählen, der 2., was Matth., Marc., Lucas u. s. f. berichten, siehe Mill Nov. T. Proleg. S. 70 § 738 ff. und S. 1. Fand sich nun eine Stelle bei allen 4 Evangel., so ward am Rande zu dieser Stelle in jedem Evangel. ein *α* mit rother Farbe geschrieben (*καθ' ἕκαστον τὸν ἀριθμὸν* (sc. welche die Sectionen anzeigt) *ὑποσημείωσις διὰ κινναβάρεως πρόκειται, δηλοῦσα ἐν ποίῳ τῶν δέκα κανόνων κείμενος ὁ ἀριθμὸς τυγχάνει* sagt Eus. im Briefe an Karpian), fand sich eine nur bei den ersten 3, wurde dies durch *β* angemerkt und s. f. bis zu *ι*. — Unabhängig von diesen Bezeichnungen wurden nun noch die Capitel oder Sectionen numerirt, ja seit dem 5. Jahrh. sind diese sogen. ammonischen Capitel oder Sectionen fast in allen handschr. Evangelienplenarien mit schwarzer Dinte am Rande angemerkt.

4) Nach Mill N. T. Gr. Prol. S. 70 § 738 und andern soll Ammonius die Evang. auch in Sectionen oder kleinere Abschnitte eingetheilt haben. Eusebius sagt davon nichts und wahrscheinlich beruht die Behauptung auf einer Verwechselung.

5) Die letzten Worte des B. Hebr. sind fast wörtl. Uebers. aus Eusebius' Briefe an Carpian: *εἰδέναι ἔχοις τοὺς οἰκείους ἑκάστου εὐαγγελιστοῦ τόπους, ἐν οἷς κατὰ τῶν αὐτῶν ἠνέχθησαν φιλαλήθως εἰπεῖν, ἐκ τοῦ πονήματος τοῦ προειρημένου ἀνδρὸς (Ἀμμωνίου) εἰληφὼς ἀφορμὰς, καθ' ἑτέραν μέθοδον κανόνας δέκα τὸν ἀριθμὸν διεχάραξά σοι τοὺς ὑποτεταγμένους.* Sie beweisen, dass dem Bar-Hebr. der Brief entweder ganz oder theilweise vorgelegen haben muss.

6) Bar Salibi, Bischof der Jakobiten in Mesopotamien gest. 1171 sagt in seinem Commentar zu Marc. 9, mitgetheilt von Assemani B. O. II S. 159 ff.: ܛܛܝܢܘܣ ܓܝܪ ܬܠܡܝܕܗ ܕܝܘܣܛܝܢܘܣ
ܦܝܠܘܣܘܦܐ ܘܣܗܕܐ ܓܒܐ ܡܢ ܐܪܒܥܐ ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܘܚܠܛ ܘܚܒܫ
ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܘܩܪܝܗ ܕܝܛܐܣܪܘܢ: ܗܢܘ ܡܚܠܛܐ. ܘܗܢܐ ܟܬܒܐ ܦܫܩܗ
ܡܪܝ ܐܦܪܝܡ. ܫܘܪܝܗ ܕܝܢ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ: ܒܪܫܝܬ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ
ܡܠܬܐ. ܘܫ „Tatian, Schüler des Philosophen und Märtyrers Justin wählte aus den 4 Evangelien aus und webte es zusammen und machte ein Evangelium daraus, welches er Diatessaron d. h. vermischtes, nannte. Diese Schrift erklärte Mar Aphrem, ihr Anfang lautete: im Anfang war das Wort Joh. 1, 1. u. s. w." Ebedjesu, um 1285 Metropolit von Soba in Armenien, schreibt in seinem catalogus librorum om-

nium ecclesiasticorum bei Assemani B. O. III p. 2 S. 12: ܘܐܘܢܓܠܝܘܢ
ܕܟܢܫ ܚܕ ܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܐܡܘܢܝܘܣ ܕܗܘ ܛܛܝܢܘܣ ܘܩܪܝܗ ܕܝܛܣܪܘܢ
„Ein Evangelium, welches der Alexandriner Ammonius, der auch Tatian heisst, zusammenstellte und es Diatessaron nannte." Nach Bar-Hebraeus hat Aphrem das Diatessaron des Ammonius, das mit den Worten anfängt: „Im Anfange war das Wort" erklärt; nach Bar Salibi ist es das Diatessaron des Tatian gewesen, das so anfing und das er commentirt hatte; nach Ebedjesu waren sogar Ammonius und Tatian nur verschiedene Namen ein und derselben Person. Solche Verwechselungen und Ungenauigkeiten in den Berichten sind bei syr. Schriftstellern nichts seltenes und hier um so leichter möglich gewesen, weil die beiden von den 2 verschiedenen Verfassern herrührenden Schriften ein und denselben Titel führten. Dass Ebedjesu's Mittheilung falsch ist, bedarf keines Beweises; ebenso werden wir, nach dem, was wir aus Eusebius' Briefe an Carpian über das Diatessaron des Ammonius erfahren, Bar-Hebraeus des Irrthums zeihen müssen, es bleibt also nur Bar Salibi's Bericht als der richtige übrig. Mit der Behauptung Bar Salibi's, dass Tatian's Diatessaron mit den Worten begonnen habe: „Im Anfange war das Wort," liesse sich Theodoret's Bericht über dasselbe Haeret. fabul. I. 20 vereinen, nach welchem Tatian in seinem Buche, das sich durch seine Kürze empfahl und in jenen Gemeinden sehr verbreitet war, die Genealogien und alles andere, was beweist, dass der Herr dem Fleische nach von David entsprossen sei, entfernt habe (περικόψας). Theodoret selbst sah dieses Werk, das gefährliches Gift verbreitete, und liess 200 Exemplare zusammenbringen, die er bei Seite brachte, dafür aber die Evangelien der 4 Evangelisten einführen. Er scheint also der Schrift eine häretische Tendenz untergelegt zu haben; hatte es diese aber, dann hat es sicher Afrem nicht commentirt, sondern es ist ein untergeschobenes gewesen. Das geschah damals nicht selten, dass man Schriften, die auch nur den Schein häret. Tendenzen hatten, umarbeitete und sie dann unter demselben Titel wieder cursiren liess. So blieb dem Leser sein oft lieb gewonnenes Buch, wenn auch nur dem Namen nach, und die Gefahr für die kathol. Lehre war beseitigt; und in einem Zeitraume, der zwischen Tatian und Afrem liegt und doch über 100 Jahre beträgt, konnte solches mit dem Diatessaron wohl geschehen sein. Wie dem aber auch sein mag, sicher ist nur, dass Afrem ein Diatessaron, welches von Tatian verfasst sein sollte und mit Joh. 1, 1 begann, commentirt hat. Vielleicht erfahren wir noch Näheres von Herrn Prof. de Lagarde darüber; denn aus einer Anmerkung in den von ihm edirten constitutiones apostolorum Lips. 1862 S. VII geht hervor, dass in der zu Venedig 1836 in 4 Bänden erschienenen armenischen Uebersetzung der Schriften Afrems sich auch die Erklärung einer Evangelienharmonie

befindet, die beginnt: „im Anfange war das Wort.“ — Ueber Tatian's Diatessaron vgl. Daniel: Tatianus der Apologet Halle 1837. Semisch: Tatiani Diatessaron Vratisl. 1856. Credner: Geschichte des N. T. Kanon herausgeg. von G. Volkmar Berl. 1860 S. 18 ff.

6) vgl. Assemani B. O. I S. 57, der diese Stelle des B. Hebr. mittheilt.

7) ܣܘܪ̈ܛܐ, meint Herr Prof. de Lagarde, wird hier Citat aus dem A. T. bedeuten, und das scheint richtig; denn ungefähr so viele finden sich im Matth. vor.

Ein Freidenker des Islam.

Von

A. von Kremer.

Diejenigen Leser dieser Zeitschrift, die sich mit arabischer Literatur befassen, kennen sicher den Namen Abû-l'alâ' Ma'arry. Seine Lebensgeschichte hat Ibn Challikân gegeben und Rieu veröffentlichte eine schöne Abhandlung über ihn, die aber leider nur die Jugendgedichte (سَقْطُ الزَّنْد) zum Gegenstand hat, während eine spätere viel wichtigere Sammlung (لزوم ما لا يلزم), welche seine philosophischen und religiösen Ansichten in äusserst edler poetischer Form enthält, bisher fast ganz unbeachtet geblieben ist [1]).

Handschriften davon sind desshalb sehr selten, weil diese Gedichte die bestehende Religion zu erschüttern geeignet waren. Der in Kairo vor ein paar Jahren begonnene Druck ward, sobald man den bedenklichen Inhalt merkte, eingestellt. Ein günstiger Zufall hat mich in Besitz eines kurzen Bruchstückes gebracht, aus dem ich die folgenden zwei Gedichte mittheile. Wenn ich dieselben mit einer rhythmischen Uebersetzung versehe, so muss ich zur Rechtfertigung ein paar Worte hier sagen. Um den Gesammteindruck der Dichtung zu erhalten, ist die poetische Bearbeitung aus dem Grunde unentbehrlich, da bei Abu-l'alâ mehr als bei jedem andern Dichter der Gedankengang so mit der poetischen Form

---

1) Car. Rieu: de Abul-Alae vita et carminibus commentatio, Bonn 1843. Das einzige längere Stück aus dem Lozum hat R. Dozy bekannt gemacht in seinem Buche: Het Islamisme S. 227. Der Beiname, den der Dichter sich in seinen späteren Gedichten beilegt, lautet رَهْنُ الْمَحْبِسَيْنِ und ist sowohl von de Sacy als von Rieu falsch übersetzt worden; sie lasen رَهْنُ الْمُحْبَسِينَ und übersetzten darnach. Aber die richtige Bedeutung ist: der doppelt Gefangene; er war nämlich blind und sah das Leben als eine Gefangenschaft an, desshalb nennt er sich den zwiefach Gefangenen.

verwachsen ist, dass Inhalt und Ausdruck sich gegenseitig decken und bedingen. Die Uebersetzung muss aber auch einen paraphrasirenden Charakter haben, denn der Dichter suchte oft aus leicht begreiflichen Gründen seine Gedanken zu verhüllen. Ausserdem ist es eine Eigenthümlichkeit der arabischen Poesie, dass die Bindeglieder in der Gedankenreihe ausgelassen werden. Der Dichter springt anscheinend von einem Bilde zum andern, ohne vermittelnden Zwischensatz über. Um dies zu zeigen, will ich hier das erste Gedicht in Kürze analysiren.

Es beginnt mit einem Vorwurf gegen die Ungerechtigkeit des Schicksals, das den Edlen die gebührende Anerkennung vorenthält. Mit V. 4 geht der Dichter auf die Klage um die entschwundene Jugend über. V. 7 leitet nun eine neue Gedankenreihe ein; er ermuthigt sich keine Erniedrigung hinzunehmen, stolz auszuharren und sein Geheimniss zu bewahren, denn würde kund was er im Stillen sinnt und dichtet, so würde man ihn im günstigsten Falle für wahnsinnig erklären. Und hiemit führt er uns in seine Ideen über Welt und Menschenschicksal ein. Die Kette der Zeugung spinnt mechanisch sich fort, es ist wie das Gähnen, wo einer unwillkürlich den andern nachahmt. Nur er hat sich dem allgemeinen Gesetz entzogen und zeugte kein Leben: denn die Welt ist Atomenstaub, es giebt keine Auferstehung vom Tode[1], ein unerbittliches Geschick beherrscht alles, darum trifft den Erzeuger die Schuld, wenn er ein Wesen ins Leben ruft und es hiemit den Qualen des Seins und Empfindens aussetzt. Mit V. 17 endet dieser Absatz: nun geht er zu einer neuen Idee über, indem er die herrschende Klasse der orthodoxen Priesterschaft, die Ulemá's, angreift, welche solche Wahrheiten läugnen und die Menschheit im Irrthum gefangen halten. Der letzte Vers des Gedichtes steht anscheinend abgerissen da, aber er schliesst sich vollkommen an das Vorhergehende an. Er beklagt nämlich die Gewaltherrschaft, welche die Ulemá's über das Volk ausüben, das sich nicht aus den Fesseln des Aberglaubens retten könne, zugleich aber entschuldigt er es, indem er beifügt, dass die Gewaltigen der Zeit selbst sich dem Joche beugen müssen und um so mehr also die furchtsame Menge es nicht wagen könne, sich dem Machtgebote der herrschenden Religion zu entziehen.

Nach diesen Vorbemerkungen wird das Verständniss des Gedichtes keine Schwierigkeit mehr bieten:

---

1) Deshalb sagt er an einer andern Stelle:

ضحكنا وكان الضحك منّا سفاهة   وحقّ لسُكّان البسيطة ان يبكوا

يحطّمنا صرف الزمان كأنّنا   زجاج ولكن لا يعاد لنا سبك

أولو الفضل في أوطانهم غرباء   تشذ وتنأى عنهم القرباء

1. Die Männer, welche Tugend und Edelsinn ziert, sind Fremdlinge unter den Ihren;
Von den Verwandten verstossen, von den Nächsten gemieden müssen den Muth sie verlieren.

فما سبأوا الراح الكميت للذة   ولا كان منهم للخراد سباء

2. Sie leerten nicht des feurigen Weines Becher in frohem Genuss;
Sie kosten nicht mit holden Mädchen bei Scherz und Kurzweil und Kuss.

وحسب الفتى من ذلة العيش أنه   يروح بأدنى القوت وهو حباء

3. Ach genug der Schmach des Lebens ist es für jeden, der selber sich ehrt,
Dass er mit niedrigster Kost sich muss bescheiden, die man ihm als Almosen gewährt!

إذا ما خبت نار الشبيبة ساءني   ولو نص لي بين النجوم خباء

4. Als die Flamme der Jugend begann zu verlöschen, ward mir der Frohsinn vergällt,
Und hätte man auch mein Zelt hoch oben mir zwischen die Sterne gestellt.

أرايك في الود الذي قد بذلته   فأضعف إن أجدى لديك رباء

5. Um der Liebe, die du mir weihtest, hielte ich schmeichelnd, o Jugend, dich auf
Und thäte dir alles zu Willen, wenn's nur verzögerte deinen Lauf!

وما بعد مر الخمس عشرة من صبا   ولا بعد مر الأربعين صباء

6. Nach den ersten fünfzehn Lebensjahren ist die glückliche Kindheit verflossen,
Und nach vierzig ist der Minne Trost auch schon den Grossen für immer verschlossen.

أجدك لا ترضى العباءة ملبسا   ولو بان ما تسديه قيل غباء[1]

7. Wohlan! ertrag es mit Stolz und lass in keinen Bauernrock dich stecken:
Denn erführe man, was im Stillen du wobst, man würde als Thoren dich necken.

---

1) ad vocem غبا vgl. Lane: Arabic Lexicon.

وَفِي هَذِهِ ٱلْأَرْضِ ٱلرَّكُودِ مَنَابِتٌ فَمِنْهَا عَلَنْدًى سَاطِعٌ وَكِبَاءُ[1]

8. Die Erde zeugt der Gewächse Fülle, die beständig sich mehrt,
Den ʻAlandâbaum, der strahlend brennt, den Kibâstrauch, der in stiller Gluth sich verzehrt.

تَوَاصَلَ حَبْلُ ٱلنَّسْلِ مَا بَيْنَ آدَمٍ وَبَيْنِي وَلَمْ يُوصَلْ بِلَامِي بَاءُ

9. Der Zeugung Kette verbindet auch mich mit Adam, ihrem ersten Glied,
Doch mein Er verband ich mit keinem Sie, da die Ehe ich lebenslang mied[2].

تَثَاءَبَ عَمْرٌو إِذْ تَثَاءَبَ خَالِدٌ بِعَدْوَى فَمَا أَعْدَتْنِيَ ٱلثُّؤَبَاءُ

10. Wol gähnte dieser und gähnte jener, unbewusst, wie der Erste gethan;
Mich beirrte nicht, was sie thaten und machten: mir kam kein Gähnen an.

وَزَهَّدَنِي فِي ٱلْخَلْقِ مَعْرِفَتِي بِهِمْ وَعِلْمِي بِأَنَّ ٱلْعَالَمِينَ هَبَاءُ

11. Ich lernte die Menschen meiden, seit ich an ihre Tugend nicht glaube,
Und weil ich wusste, dass dieses All besteht aus Atomenstaube.

وَكَيْفَ تَلَاقِي ٱلَّذِي فَاتَ بَعْدَمَا تَلَقَّعَ نِيرَانَ ٱلْحَرِيقِ أَبَاءُ[3]

12. Wie sollte das wieder zum Leben erstehen, was einmal sein Ende fand,
Nachdem das dürre Schilf entfachte den letzten Vernichtungsbrand?[4]

---

1) كِبَاءٌ ist ein wohlriechendes Strauchwerk, das langsam brennt. Vgl. Dywân des Imru'-alkais ed. Slane p. 26 v. 9. Ibn Doraid: Kit. alishtikâk ed. Wüstenfeld p. 126.

2) Wörtlich: mein Lâm verband ich mit keinem Bâ.

3) In dem letzten Halbvers hat allem Anschein nach eine Inversion stattgefunden, indem der Dichter vermuthlich meint: تَلَقَّعَ نِيرَانُ ٱلْحَرِيقِ أَبَاءَةً. Des Reimes halber gestattete er sich diese bedenkliche Licenz, für welche man einen ganz analogen Fall in Lane: Arabic Lexicon sub voce بَنِيقَة findet.

4) Das dürre Schilf ist die für die endliche Vernichtung reife Menschheit.

إذا نزل المقدار لم يك للقطا نهوض ولا للمخدرات إباء[1]

13. Wenn des Geschicks Verhängniss dereinst über uns das Urtheil spricht,
Da fliegt kein Katâ mehr und den Schönen hilft auch ihr Sträuben nicht.

وقد نطحت للجيش رضوى فلم تبل ولز برايات الخميس قباء[2]

14. Radwâ[3]), der Berg, ward vom Feindesheer berannt, was kümmert's ihn — er steht!
Kobâ, vom Propheten geheiligt, ward dennoch von den Bannern der Krieger umweht!

على الولد يجني والد ولو انهم ولاة على امصارهم خطباء

15. Der Erzeuger trägt die Schuld dafür, dass ins Leben traten die Kinder,
Und wären sie Gewalthaber auch in den Städten, die Schuld, sie trifft ihn nicht minder!

وزادك بعدا من بنيك وزادهم عليك حقودا انهم نجباء

16. Nur erhöhen kann's dir die Entfremdung von deinen Leibessprossen
Und erhöhen ihren Groll gegen dich, wenn sie sind von den Edlen und Geistesgrossen.

يرون ابا ألقاهم في مؤرب من العقد ضلت حله الأرباء

17. Denn sie sehn den Vater, der sie schuldlos hinausgejagt
In das Wirrsal des Lebens, das kein Weiser zu lösen gewagt.

---

1) Statt des ungewöhnlichen المقدار könnte man lesen المقدور; aber ich halte diese Aenderung nicht für berechtigt, die Vergleichung anderer Handschriften muss hierüber entscheiden.

2) In der Handschrift steht للجيش; aber wenn نطحت gelesen wird, ist die Construction mit ب natürlicher: soll للجيش belassen werden, so könnte man lesen نُطحت.

3) Dieser Berg bei Medyna gilt als geheiligt. Vgl. Burton: Pilgrimage II. p. 328, 358. Kobâ' ist ein Dorf bei Medyna, das als gesegnete Stelle betrachtet wird. Burton II, 214.

وَمَا أَدَّبَ¹) ٱلْأَقْوَامَ فِي كُلِّ بَلْدَةٍ   إِلَى ٱلْمَيْنِ إِلَّا مَعْشَرٌ أُدَبَاءُ

18. Hat doch aller Orten die Menschen um die Wahrheit betrogen
Die Sippe jener gelehrten Heuchler, die sich und andre belogen.

تَتَبَّعُنَا فِي كُلِّ نَقْبٍ وَمَخْرِمٍ   مَنَايَا لَهَا مِنْ جِنْسِهَا نُقَبَاءُ

19. Auf allen Wegen und Stegen des Lebens verfolgen uns vom Abend bis zum Morgen
Todesgefahren, wofür jene die Schergendienste besorgen.

إِذَا خَافَتِ ٱلْأُسْدُ ٱلْخِفَافُ مِنَ ٱلظُّبَا   فَكَيْفَ تَعَدَّى حُكْمَهُنَّ ظِبَاءُ

20. Ach! wenn grimmige Löwen selbst vor den Schwertern beben,
Wie sollen da schüchterne Gazellen gegen ihr Gebot sich erheben!

Ich lasse nun das zweite Gedicht folgen, das für die Charakteristik des Dichters ebenso bezeichnend ist, aber nicht minder eines kurzen Commentars bedarf.

V. 1 geht gegen die abergläubische Verehrung Mohammed's. V. 3 ist eine Zurückweisung für jene, die auf den Namen der Geburtsstadt des Dichters (s. معرّة) anspielend, ihn hiemit zu verunglimpfen suchen. Er entgegnet ihnen, V. 4, dass sein Verbleiben in Ma'arra keinen Tadel verdiene, denn nur die Löwen wechseln beständig ihre Lagerstätten. Mit V. 5 geht er auf sein eigentliches Thema über, indem er die Zerstörung von Medyna, welches durch den Feldherrn des Omajjaden-Chalifen Jazyd I. eingenommen und geplündert ward, als ein wohlverdientes Schicksal darstellt. Denn die Medynenser (V. 6) hätten ja selbst dies verschuldet, indem sie im Beginne des Islams, in der patriarchalischen Zeit, wo die Könige statt in Damast in Bauernröcke gekleidet waren, gegen die edlen Familien von Mekka (اولاد فهر) den Religionskrieg führten. V. 8 spottet über die Leichtgläubigkeit jener, die da meinen, alle die Anhänger Mohammed's, welche bei Ohod kämpften, wo der arabische Prophet von den Mekkanern geschlagen ward, seien Helden gewesen. Natürlich hütet sich der Dichter den Namen Ohod auszusprechen; er setzt dafür das unverfängliche ذو نجب, aber der Sinn ist nicht zweifelhaft. Es schwebte ihm vermuthlich die beissende Satyre vor,

---

1) Im MS. أَدَّبَ. Dass unter den أُدَبَاء nicht sie, sondern die علماء gemeint sind, ist zweifellos, aber er musste die mächtige Kaste mit anderem Namen benennen.

welche Ibn Zib'arâ (ابن الزبعرى) auf denselben Vorfall verfasst hatte und worin er die Anhänger Mohammed's wegen ihrer feigen Flucht verhöhnt. Vgl. Ibn Isḥâḳ ed. Wüstenfeld p. 616.

V. 9 giebt in Form eines Epigramms des Dichters höchst negative Ansicht von der Religion und V. 10 vervollständigt sein skeptisches Glaubensbekenntniss. V. 11 und 12 haben den Aberglauben der Wüstenbewohner so wie des unteren Volkes zum Gegenstande und spricht er nur seine Verwunderung darüber aus, dass ein so aufgewecktes Volk sich durch solche Vorstellungen beherrschen lasse. V. 12 ist einfach, wie ein arabischer Kritiker sagen würde, schwach: des schwierigen Reimes halber muss das Wort الثّوباء herhalten, und wird demnach ein erkünstelter Vergleich gemacht, der aus dem Grunde unverständlich bleibt, weil wir nicht wissen, welche Classe der Gesellschaft er mit dem alten Stammnamen Ḳais 'Ailân bezeichnet: die wörtliche Uebersetzung würde lauten: Die Leute des Stammes Ḳais 'Ailân wurden reich in Folge gegenseitiger Uebertragung [1]) (wie bei dem Gähnen) und sie gähnten als ob Gold (gleichbedeutend) sei (mit) Gähnen. In meiner Bearbeitung lasse ich diesen Vers einfach aus. Für den europäischen Leser stört ein solcher Vers den Zusammenhang vollständig, während der Orientale hierin weit weniger empfindlich ist. V. 13 und 14 haben das unabwendbare Walten des Geschickes zum Gegenstande und V. 15 ist eine Klage gegen dessen Ungerechtigkeit, indem nur der Gemeine gerächt wird, während niemand sich um den Tod eines edlen Menschen bekümmert. Nach diesen Bemerkungen wird das Gedicht nicht mehr unverständlich erscheinen:

تُكَرَّمُ أَوْصَالُ ٱلْفَتَى بَعْدَ مَوْتِهِ   وَهُنَّ إِذَا طَالَ ٱلزَّمَانُ هَبَآءُ

Man ehrt eines verstorbenen Mannes Reste in frommem Glauben,
Die, wenn die Jahre darüber vergehen, zu Atomen zerstauben.

وَأَرْوَاحُنَا كَٱلرَّاحِ إِنْ طَالَ حَبْسُهَا   فَلَا بُدَّ يَوْمًا أَنْ يَكُونَ سِبَآءُ

Unsere Lebensgeister gleichen dem Weine; man verwahrt sie innen,
Doch kommt der Tag, wo sie müssen dem Gefässe entrinnen.

يُعَيِّرُنَا لَفْظُ ٱلْمَعَرَّةِ أَنَّهَا   مِنَ ٱلْعَرِّ قَوْمٌ فِى ٱلْعَلَا غُرَبَآءُ [2])

Mich neckt man gern mit Ma'arra, wo ich wurde geboren,
Es sei ein Ort der Schmach sagen jene, die Feinschaft mir schworen.

---

1) Das Verbum عدا lässt übrigens auch noch andere Bedeutungen zu, vgl. Lane.

2) In der einzigen mir zu Gebote stehenden Handschrift, die keinen Commentar enthält, steht: لفظا, dass aber meine Verbesserung richtig sei, erhellt

فإن إباء الليث ما حلّ أنفه   بأن محلات الليوث أباءُ

Nur die Löwen meiden die Stätte, wo einmal die Nachtung sie hatten,
Weil sie gerne lagern in des dichtesten Schilfes schirmenden Schatten.

وهل لحق التثريب سكان يثرب   من الناس لا بل في الرجال غباءُ

Brach die Zerstörung auf Jaṯrib's Bewohner durch Menschenhand ein?
O nein! die Menschen täuscht nur wie immer der eitle Schein!

هم ضاربوا أولاد فهر وجالدوا   على الدين إذ وشي الملوك عباءُ

Sie bekriegten ja selbst die Mekkaner und sie haben gestritten
Für den Glauben, als die Könige statt in Damast noch in Wollmänteln schritten.

ضرابا يطير الفرخ عن وكر أمه   ويترك درع المرء وهو قباءُ

Da setzte es Hiebe, die den jungen Adler aufscheuchten vom Nest,
Der Panzer ward zu eines Kittels zerrissenem Rest.

وذو نجب إن كان ما قيل صادقا   فما فيه إلا معشر نجباءُ

Wollte man's glauben, so waren, die in der Schlacht
Von Du-Nagab fochten, durchwegs Helden, voll Muth und Macht

هل الدين إلا كاعب دون وصلها   حجاب ومهر معوز وحباءُ

Was ist die Religion? — ein reizendes Mädchen, das näher zu kennen
Uns hindert der Vorhang und das Brautgeschenk, das wir nicht zahlen können.

وما قبلت نفسي من الخير لفظة   وإن طال ما فاهت به الخطباءُ

Von all den schönen Worten mundet mir auch eines nicht,
So salbungsvoll von der Kanzel der Prediger zur Menge spricht.

---

sowohl aus dem Context, wie auch aus der Bemerkung Ḥaryry's in dem Buche: درة الغواص, wo er sagt: ويقولون عيرته بالكذب والافصح ان يقال عيرته الكذب.

تفزّع أعرابيةٌ إن جرت لها   نواعبُ يستعرضنها وظباءُ

Das Hirtenmädchen der Wüste, wenn es Raben am Wege erblickt,
Oder Gazellen, die den Pfad nach links ihr kreuzen, erschrickt [1]).

وما الأربى للضحى إلا مسفّة   على أنّهم في أمرهم أرباءُ

Doch das befürchtete Unheil hat sie nur geneckt:
So kindisch sind sie im Glauben und dennoch so aufgeweckt!

تعالت بنو قيس بن عيلان بالعلى   فقالوا لأنّ العسجد الثوباءُ

(Dieser Vers ist in der Einleitung besprochen worden.)

ولولا القضاء الحتم لم يخب واقدٌ   ولم يبن حول الراقدين خباءُ

Will's das Geschick nicht, so bliebe der Feuerbrand ungesehn
Und bliebe kein Zeltdach über den Häuptern der Schläfer stehn.

وعادوا الى ما كان إن جاد عارضٌ   رأوا أنّ رعيا في البلاد رباءُ

Und die Menschen würden sein wie ehedem: unter der Wolke Guss
Die Triften beweiden, hielten sie für den höchsten Genuss.

يبيئون قتلاهم بأكثر منهم   وإن قتلوا حرًّا فليس يباءُ

Für ihre Erschlagenen tödten sie der Feinde doppelt so viel,
Aber nie wird ein Edler gerächt, wenn er durch ihre Hand fiel!

---

1) Es gilt dies bekanntlich als ein unglückliches Omen.

Notizen und Correspondenzen.

Neue Erwerbungen der Bodleiana.

Von

Th. Aufrecht.

Seit 1862 sind für die Bodleiana auf dem Gebiete des Sanskrit keine bedeutende neue Erwerbungen gemacht worden. Aus dem Nachlass von H. H. Wilson wurden die von Pandits gemachten englischen Uebersetzungen von den wichtigsten Purânen und Upapurânen und einige Indices angekauft. Im Uebrigen fand ich folgende neue Sachen vor.

Bodl. Sanskrit 15. Âçvalâyana Gṛihyasûtra. Etwa 200 Jahre alt.

Bodl. 16. Pâṇini Sûtra. Çaka 1702. Die Anzahl der Sûtra soll 3966 sein.

Bodl. 17. Die folgenden Vedânga: Çikshâ, Jyotisha, Chandas, Nighaṇṭu, Nirukta. Çaka 1703.

Bodl. 18. Das Udyogaparvan des Mahâbhârata mit dem Commentare von Nîlakaṇṭha, etwa 1780 abgeschrieben.

Bodl. 19. Sentenzen aus dem Sikh Granth. Originaltext, Uebersetzung in Panjâbî, Umschreibung des Originaltextes in Devanâgarî-Buchstaben und Uebersetzung in Hindi.

Bodl. 20. Uvaṭa's Commentar zum Rikprâtiçâkhya, abgeschrieben von Dhanvâraviçvanâthabhaṭṭasuta Vireçvara.

Bodl. 21. 22. Das Padmapurâṇa in Devanâgarîschrift. Âdikhaṇḍa, Srishṭikhaṇḍa, Bhûmikhaṇḍa, Mâghamâhâtmya, Uttarakhaṇḍa, Kriyâkhaṇḍa. Saṃvat 1845—47.

Bodl. 23. Adhyâtmarâmâyaṇa. Saṃvat 1848.

Bodl. 24. Das Vishṇurahasya in 55 Kapiteln. 70 Blätter. Viçvâvasunâmasaṃvatsare Mârgaçirshamâse induvâsarayutâyâṃ shashṭhyâṃ çrîmat-Satyapurî-nṛiharicaraṇântaḥkaraṇaparâyaṇadayâdâkshiṇyâdyanavadyaguṇagaṇaviçishṭa-Ḍhaṅkîkaropanâma-Çâmâcâryasutena Çrînivâsena likhitam. — Dieses Werk wird von Vishṇuiten häufig citirt und ist selten vollständig zu finden. Der Anfang lautet:

यतो भूतानि जायंते येन जीवंति तान्युत ।
यो हंति मोक्षदस्तेषां तं विष्णुं प्रणमाम्यहं ॥
नैमिषे निमिषक्षेत्रे ऋषयः शौनकादयः ।
दीक्षिता वैष्णवे यज्ञे सूतं पप्रच्छुरादरात् ॥

॥ ऋषय ऊचुः ॥

सूत सूत महाभाग वद नो वदतां वर ।
दुःखांबुधौ निमग्नस्य कथं स्याज्जगतो हितं ॥
यस्मिञ्छ्रुते श्रुतं सर्वं कृतं यस्मिन्कृते ऽखिलं ।
यदज्ञाने न किंचिज्ज्ञो यस्मिञ्ज्ञाते च सर्ववित् ॥
तादृशं ब्रूहि नः किंचित्किं वृथावचनान्यलं ।
क्षणे क्षणे प्रयात्येतदायुर्नृणां मितं च यत् ॥
तस्मात्तत्सार्थकं येन तादृशं सुधिया वद ।
श्रोतव्यं चापि वक्तव्यं कर्तव्यं च तदेव हि ॥
व्यासशिष्यो महाभाग तत्प्रसादाच्च सर्ववित् ।
अतः पृच्छामहे सर्वे शुश्रूषंतो जगद्धितं ॥

॥ सूत उवाच ॥

भवंत एव विद्वांसः सर्वशास्त्रार्थवेदिनः ।
यन्मां पृच्छत मत्प्रीत्या केवलं गुणनायकाः ॥
अतो यावदहं वेद्मि तावद्वक्ष्यामि नान्यथा ।
यत्पुरा विष्णुना प्रोक्तं सृष्ट्यादौ ब्रह्मणे स्वयं ॥
ब्रह्मा प्राह वसिष्ठाय वसिष्ठस्तु पराशरं ।
स कृष्णाय सुतायाह स व्यासः शुकमुक्तवान् ॥
निषेवितपदद्वंद्वाच्छुकादहमवाप्नवान् ।
इमं विष्णुरहस्याख्यमितिहासं हरिप्रियं ॥
लक्षसंख्यमुवाचासौ ब्रह्मणे स सुतं निजं ।
किंचिद्भागं च प्राधान्यात्कश्यपादीन्मुनीश्वरान् ॥

तैश्च स्वकीयशिष्येभ्यः प्रियेभ्यस्तदुदीरितं ।
यत्तु प्राप्तं वसिष्ठेन तच्छुको मामवोचत ॥
यानि चान्यानि लोकेऽस्मिन्प्रसिद्धानि द्विजोत्तमाः ।
रहस्यानि महाविष्णोर्वेद तान्यपि नारदः ॥
तत्रादौ यच्छुकादाप्तं श्रूयतां कथयामि तत् ।
सृष्ट्यादौ निर्मितो ब्रह्मा विष्णुना प्रभविष्णुना ॥
नाम्ना स पुरुषो नाम पप्रच्छ पितरं स्वकं ।
किमर्थं सृष्टवान्मां त्वं किं नु कुर्यामतः परं ॥

Ausserdem ist der Bibliothek vor kurzem ein vorzügliches Exemplar des Sikh Granth in Folio von dem Bischof Dr. Jacobson zum Geschenk gemacht worden.

Unter der liberalen Leitung des Oberbibliothekars Rev. Mr. Coxe können die Schätze der Bodleiana mit einer Freiheit benutzt werden, wie sie mit Ausnahme des India Office bisher in England völlig unerhört war. Möge das British Museum in Bezug auf Handschriftenverleihung einem solchen Beispiel sich anschliessen.

Ich benutze diese Gelegenheit, um einen Irrthum in meinem Katalog zu berichtigen. Wilson 420 enthält nicht ein Hindigedicht, sondern eine moderne Abschrift des Saptaçataka von Hâla.

Oxford, 17. April 1875.

Aus einem Briefe des Herrn Dr. Steinschneider
an Prof. Loth.

Berlin, 28. März 1875.

— In unserer Zeitschrift Bd. XXVIII. S. 147 hat der, leider so unerwartet uns entrissene, Geiger bei Gelegenheit des syrischen Einflusses auf die Juden der syrischen Fabeln Erwähnung gethan (in einer Anzeige von Landsberger's Fabeln des Sophos in der Hebr. Bibliographie 1860 S. 105 habe ich mich schon für die Wahrscheinlichkeit ausgesprochen, dass dieselben nur aus einem syrischen Texte „abgeschrieben" und gelegentlich im Dialect modificiert seien) und dann einen in Händen eines Juden befindlichen syrischen (aber halb karschunischen) Codex des British Museum

damit in Verbindung gesetzt; allein jener Codex ist nach Wright im XVI. Jahrhundert geschrieben und gehört demnach gar nicht in jenen Zusammenhang. —

Noch bemerke ich zu Ihrem „Al-Kindi als Astrolog" S. 264 Anm. 6, dass mir die Zusammenstellung des christlichen Namens Eustathius mit dem berühmten altarabischen Stammnamen al-Kindi allerdings schon früher Bedenken erregt hat, doch habe ich in meinem Alfarabi S. 161 jenes Uebersetzers nur ganz gelegentlich erwähnt. Die Verkoppelung hatte ich vorgefunden sowohl bei Flügel (*de arab. scriptor. graecor. interpret.* p. 13 u. 14) u. zw. mit dem Namen Abu Nasr Heirun (vgl. p. 10 u. 11; über das wahrscheinlich zwischen den Zeilen stehende Abu Nasr s. Fihrist II, 109, über Heirun oder حيرون meinen Nachtrag zum Art. Apocalypsen) als auch bei Wenrich im Index p. XXX. Im Index zu Hagi Kh. S. 1067 n. 2535 hat Flügel freilich den Beinamen Kindi weggelassen, ohne auf die Note VII, 848 zu V, 51 zu verweisen, wo er الكندى conjicirt (die Verweisung fehlt auch S. 1248 n. 9191 unter Yakub Ben Ishak; Ishak B. Yakub n. 3929 S. 1103 scheint eine Umstellung). In der Anmerkung zu Fihrist II, 115 ist jene Conjectur stillschweigend, und mit Recht, aufgegeben. Nun habe ich aber auch (Alfarabi S. 7) auf eine Stelle bei Averroes hingewiesen, wo ein Uebersetzer Kindi genannt ist; hieraus schloss ich auf einen Zusammenhang zwischen beiden Personen, der zu Missverständnissen geführt habe, und das ist auch richtig; nur bin ich erst, nach Controllirung sämmtlicher Stellen, dahin gekommen, dass jener Zusammenhang aus der einzigen Stelle über die Metaphysik hervorgegangen sei. Bei dieser Gelegenheit ist mir auch ein unbedeutender und doch irreleitender Druckfehler in Flügel's Art. 14 der erwähnten Dissertation klar geworden. Derselbe schliesst mit der Bemerkung: „*Christianum eum fuisse, certe libere de doctrina Mohammedis sensisse credibile est.*" Die zuletzt angezeichnete Note 3 verweist auf Casiri I, 310 und Bibl. phil. [el-Kifti] p. 108, wo natürlich Nichts davon zu finden ist. Das Notenzeichen 3 gehört aber zu der vorangehenden Stelle *Metaphysica Aristotelis transtulit, et singularem dissertationem de Aristotele edidit.* Ich glaubte früher, hier an die einleitende Schrift des Kindi (s. Alfarabi S. 133) denken zu dürfen; später fand ich, dass an der betreffenden Stelle bei Casiri I, 110 die Worte fehlen: وله خبر في تلك die in Kifti ms. stehen (auch schon Fihrist, I, 251 unten, hat), aber bei Wenrich S. 300 unbeachtet geblieben. Das ist nun freilich nicht eine Dissertation über Aristoteles sondern über die Metaphysik, vielleicht gar nur eine Erzählung oder Mittheilung über die Uebersetzungen oder die Unvollständigkeit des Buches? خبر في تلك scheint für eine, die Uebersetzung begleitende Mittheilung besser zu passen, als für ein besonderes Buch. — Ich sehe eben nachträglich, dass auch A. Müller (die griech. Philosophen in der

arab. Ueberlieferung Halle 1873 S. 21) jene Worte übersetzt: „und es ist von ihm ein Bericht darüber vorhanden," das mit Cursiv supplirte Wort „vorhanden" setzt eine directe Kenntniss des Berichts voraus. Was den von Eustathius übersetzten angeblichen „Macedorus" betrifft, der im Fihrist noch unter den zweifelhaften arabischen Namen stehen geblieben, so hat schon Roeper in ihm den Olympiodorus erkannt (Alfarabi S. 88; vgl. A. Müller S. 45 A. 17). Im Index zu Meyer's Geschichte der Botanik III, 546 ist unser Eustathius von einem Homonymus nicht getrennt, und fehlt S. 159, wozu vergl. Virchow's Archiv Bd. 52 S. 497.

Jakob ben Isak גרמל',
ein unbekannter Grammatiker.

Von

M. Steinschneider.

Die Münchener Handschrift 401 enthält auf Blatt 210b, 211 ein Fragment einer, aus dem Arabischen übersetzten, oder nach dem Muster arabischer Grammatik in Hebräischer Sprache verfassten Schrift über die hebräische Sprache. Das Fragment reicht nur bis zur ersten Conjugation. Zu den unten mitgetheilten Stellen bemerke ich:

1. Der Namen גרמל' ist mir sonst nicht erinnerlich und vielleicht in der sehr uncorrecten Abschrift corrumpirt, etwa aus גאמל'? In spanischer Cursiv ist א dem ר ähnlich. Oder ist ein arabischer Name übersetzt?

2. Der Ortsname scheint ebenfalls corrumpirt und schwerlich aus dem am Rand notirten „Espagna". In meinem Münchener Catalog S. 185 habe ich אלרנכה conjicirt, mit Hinweisung auf ein anderes, allerdings noch zweifelhaftes אלרנשה.

3. Die Bezeichnung ספר חיוג' habe ich in einer arabischen Stelle bei Mose ibn Esra (Catal. Bodl. p. 1801) nachgewiesen.

4. Ibn Esra ist als verstorben angeführt, also schrieb unser Verfasser nicht vor 1167. Die letzten Stellen sind Levit. 10, 19; Deut. 18, 15, wo Ibn Esra ausdrücklich das vocative ה verwirft (vgl. die Beispiele bei Jona ibn Ĝannah, הרקמה 42); in שפה ברורה f. 45 ed. Lipmann ignorirt er es, in צחות f. 147b ed. 1546 führt er dasselbe im Namen der „Grammatiker" mit dem Beispiel Deut. 15, 15 auf.

Die nachfolgenden Stellen habe ich vor mehr als 10 Jahren excerpirt, als der Codex zur Beschreibung in Berlin war, eine nochmalige Vergleichung nicht vorgenommen. Der Zweck dieser Mittheilung ist zunächst eine Ergänzung des eben im Druck beendeten Catalogs und die Bitte um Belehrung von Seiten derjenigen, denen etwa Näheres über Autor oder Schrift bekannt ist.

וזה ספר הדקדוק חברו יעקב בר יצחק גומל ממדינת אתוסה (אמסנייה Raml) ואתחיל כמו שהחל בעל הערבי. דע יעודך האלהים שכל לשון יחלק לשלשה חלקים שם פועל ומלה ובלשון ערבי אלקאסם (sic) אלכלאם תלאתה אסם ובער(! lies ופעל) וחרף לא יוכל איש לדבר בלתי אחד מאלה. שם יפרד לשלשה ראשים. שם עצם שם תואר שם דבר. שם העצם הוא הגוף הנושא המקרים את (so) שם התאר ואת שם דבר ובלשון ערבי ג'סם יצפר (so) אסם. ושם העצם כמו אברהם יצחק יעקב. וכן שמות שאר האנשים וכמו שמים ארץ סוס גמל פרד לוח ארז וכל דומיהם. ויש מאלה השמות שלא תוסיף עליהם ולא תגרא (l. תגרע) מהם כמו אברהם יצחק וכל דומיהם לא תוכל לומר האברהם בה"א הידיעה הנקראת בלשון ערבי אלתעריפא (so) ולא תוכל לומר יצחק (l. יצחקי) יצחקך יצחקנו ולא אחד מן הכנויים, ועל זה טעה האומר מיעקבים כיעקבנו. ואם תאמר כבר מצאנו המנשה ר"ל כי הה"א האחרונה תמורת היחס ראוי להיות המנשי[1] ולא תוכל לסומכו אל האחד (l. האחר) ולומר אברהם החכמה יצחק התבונה שורצה לומר יצחק של תבונה אברהם של החכמה. ויש מהם שתוכל לומר כל זה כמו ארץ שמים גפן וכל דומיהם. תוכל להוסיף בו ה"א הידיעה ולומר הארץ השמים הגפן. וכן הדומים ארצי ארצך ארצנו ארצם וכן כולם. ותוכל לסומכן כמו גן ארץ מצרים מן שמים תאמר שמי השמים וגן גפן כמו כן וכן דומיהם. שם התואר הוא הנקרא בס"א (צפה ?) הלשון (l. בלשון) הערבי והוא כמו חכם רשע צדיק תמים גבור עשיר גנב מלך. ל (?) חכם נקרא בני (כן?) בעבור החכמה שבו רשע בעבור הרשע צדיק בעבור הצדק תמים בעבור התמימות וכן כולם. שם דבר הוא אסם בלשון קדר והוא כל דבר שלא יראה לעיני הגוף ויראה לעיני הלב כמו חכמה תבונה דעת גבורה וכל דומיהם.

פעל הוא הנקרא פעל בלשון קדר והוא כמו שמור ישמור . . . מלה . בלשון ערב חרף. שער לדבר על הפעלים. הפעלים הם שנים עומד בעצמו או פועל יוצא . . ולא תוכל לעשות מכן (l. מהן) פעול הנקרא בערבי מאפעל (!) הוא בבנין נפעל וכן אומר אובד . . וכן אמר אברהם ז"ל (so) עזרא ז"ל בפירוש החומש. דע כי כבר הורנו ר' יהודה בן דוד ז"ל בספר חוג' כי שרש כל מלה שרש שלש אותיות . . . .

שער לדבר על בנין הקל הנקרא בלשון ערבי בניה אלבסיט ונקרא כן בעבור ג' דברים. האחד שאין מ"ם נוספת בפיעל ופעול שלו הנקרא מאפעל ומפעל (l. מפעול) והשני כי אין בכל בנין דגוש והשלישי כי [אין fehlt] בין פ"א הפועל (so) ועין הפועל נח נסתר הנקרא בערבי סאכן . . . ודע כי ה"א אלמעפא (l. אלמערפה) קורין אותו (so) בלשון הקדש ה"א הידיעה וה"א אל אמת (l. אלאסתפהאם) קורין אותה ה"א התמיהה . . ויש נחלקת בה"א הייטב בעיני ה' . . . כן פירש ר' אברהם ן' עזרא. ודע כי יש ה"א אחרת קורין אותה ה"א הקריאה בל"ק ובלשון ערבי הא אלנדא . . . והמפרש בלשון לע"ז או בכל לשון יפר (l. יכיר) הפירש אלה ההין . . . וראיתי אל החכם ר' אברהם ן' עזרא שאמר כי לפי דעתו אין ה"א הקריאה בלשון

1) Deuteron. 4, 43; vgl. 3, 13.

הקדש ... בנין הקל יחלק לשלשה חלקים קַל קָטֵל קָטֵל .. פעל עבר
... בלשון ערבי פעל נון אלבפ״ת ... בערבי פאעל הוא דבר שאינו
עבר ולא עתיד רק הוא בינוני ות״ב קוראין אותו בינוני (l. בינוני) ...

Gegenbemerkungen und Nachträge
das Prophetentargum betreffend.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

Herrn Dr. G. Klein für seine in Bd. XXIX S. 157 dieser Zeitschrift gegebenen Zusätze und Berichtigungen zu meinen „Kritischen Untersuchungen" zu Dank verpflichtet, kann ich mir doch folgende Gegenbemerkungen nicht versagen. — Es war ein Versehen, wenn ich S. 5 zu Richt. 1, 13 Othniel statt Kaleb setzte. Die Sache bleibt sich gleich. — S. 6 beharre ich bei meiner Erklärung von נחש. Sie allein passt für den von R. Jochanan tradirten Satz. Für den von Simon ben-Lakisch ausgesprochenen ist freilich die von Herrn Klein gegebene ebenso annehmbar. Der Ammoniterkönig war als in der Bibel vorkommende Person bekannt genug und konnte ganz wol in einem bestimmten Punkte als Vorbild aufgestellt werden. — S. 16 zu Amos 4, 13 kann ich keinen der beiden Einwände Herrn K's. gelten lassen. Die Zusammenstellung von עיפה und עטלפים ist der midrasischen Art zu etymologisiren ganz gemäss; הרים aber wird auch ein Agadist nicht für identisch mit dem Femininum הרית haben deuten wollen. — S. 25 zu 1. Kön. 14, 24 dachte ich, wie ich jetzt sehe, irrthümlicherweise an die Königinmutter Maacha 15, 13, welche eine besonders abscheuliche Art des Götzendienstes einführte. Möglich ist es immerhin, dass auch der Targumist an sie, die ja jedenfalls schon zu Rehabeam's Zeiten lebte, gedacht hat. Sonst wüsste ich für das איתא בנטליתא keine Erklärung. — Zu S. 31. Die Ansicht, dass Armillus = v. a. (Caligula) armillatus, hat schon Grätz, Geschichte Bd. V. S. 496, zurückgewiesen. — Wenn ich S. 33 ינקיא mit „weibliche Kameele" übersetzte, dachte ich an das arabische نوق. — Zu S. 62. Die Abhandlung Geiger's war mir nicht in Erinnerung, als ich an der meinigen arbeitete. Auch so aber glaube ich mit den angeführten Beispielen nichts Ueberflüssiges geleistet zu haben.

Bei dieser Gelegenheit erlaube ich mir, einige Nachträge zu meinen Untersuchungen zu bringen. — Zu S. 10. Die Götzen der Samaritaner erklärt R. Chananel im 11. Jahrh. ebenso wie das jer. Targum, z. B. אשימא הוא תרנגול. Nur ist ihm Adrammelech Affe (קוף) und 'Annamelech Pfau [1]. — Zu S. 27. Auch Saadja übersetzt

1) S. Zeitschrift Bikkûrê ha'ittim Bd. XII. S. 52.

Jes. 11, 11 חמת mit إنطاكية[1]. — Zu S. 39, Anm. Ein merkwürdiges Beispiel von unübersetzten Stellen führt Maimonides aus dem Prophetentargum an. Im Môre I, 41 (bei Munk in der franz. Uebersetzung Bd. I, S. 147) berichtet er nämlich, Jonathan habe den Satz ותקצר נפשו בעמל ישראל (Richt. 10, 16) nicht übersetzt. Munk bemerkt hierzu, dass es sich in einigen Targumhandschriften thatsächlich so verhalte, wie in einem Ms. der Biblioth. nationale, ancien fonds hebr. nr. 57 fol. 118a, wo jener Vers lautete: ואעדיאו ית טעות עממיא מביניהון ופלחו קדם ה׳ ותקצר נפשו בע׳ ישר׳. — Zu S. 42. Ein sehr altes Beispiel von einem durch Corruption zu einer neuen Uebersetzung gewordenen Targum berichtet Geiger[2]) nach R. Mose aus Coucy. Dieser erzählt, R. Jakob Tam habe das talmudische Wort חבאי von dem biblischen הבאים (Ez. 20, 29) hergeleitet, welches Jonathan mit משתמן übersetze. Nun heisst es im Targum zu d. St. wirklich דאתון אתן לאשתמאה, wobei אתן die Uebersetzung, das folgende Wort erläuternder Zusatz ist. Ein Abschreiber wird nun die drei Wörter auf die zwei דאתון משתמן reducirt haben, woher das Missverständniss Tam's.

Aus einem Briefe des Herrn Dr. Goldziher

an Prof. Loth.

Budapest, 11. Juli 1875.

— Als Nachtrag zu meiner in den Sitzungsberichten der Kais. Akademie erschienenen Abhandlung über die Literatur der Šîʿa möchte ich darauf hinweisen, dass die bei den muhammedanischen Literarhistorikern allgemein verbreitete Annahme, welche den Chalifen ʿAlî zum ersten Begründer der Grammatik macht, wahrscheinlich in die Rubrik jener tendenziösen Annahmen gehört, welche von Seiten der Šîʿiten zur Verherrlichung der Gelehrsamkeit ihres ʿAlî in die Welt gesetzt wurden, in dieselbe Rubrik also, wie die poetische Thätigkeit des Chalifen u. s. w. Dafür spricht der confessionelle Charakter des Abû-l-Aswad, von dem alle Grammatik ausgeht. Dieser Begründer der grammatischen Anfänge unter den Arabern war selbst Šîʿit. (Vgl. Flügel, Grammatische Schulen S. 21.) In den Laṭâʾif al maʿârif ed. de Jong S. ۸۳, 13 heisst es von ihm: رجل من التّابعين يُعَدّ في ثمان طبقات هو ابو الاسود الدّؤلي واسمه ظالم بن عمرو بن

---

1) S. Munk, Notice sur Saadia S. 52.

2) Parschandâtha, hebräischer Theil, S. 36.

كنانة يُعَدّ في الفُصَحآء والعقلآء والشعرآء والشيعة واصحاب العربيّة والنحو وفي النبلآء والمغاليج والمعمّرين ولا يعرف مثله

Mit dieser Ši'itischen Tendenznatur der Tradition von den Anfängen der arabischen Grammatik steht — glaube ich — in Verbindung, dass man bei den Grammatikern ši'itische Neigungen voraussetzt. Ich erwähne desbezüglich, was bei **al-Maḳḳarî** Bd. I S. ٨٣٩, 13 von Abû Ḥajjân gesagt wird: وجرى على مذهب كثيرٍ من النحويّين في تعصّبه للامام علىّ بن ابى طالب.

Bibliographische Anzeigen.

Morgenländische Forschungen. Festschrift Herrn Prof. Dr. H. L. Fleischer zu seinem fünfzigjährigen Doctorjubiläum am 4. März 1874 gewidmet von seinen Schülern H. Derenbourg, H. Ethé, O. Loth, A. Müller, F. Philippi, B. Stade, H. Thorbecke. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1875 (310 S. in Octav).

Wir erhalten in dieser Sammelschrift eine Reihe tüchtiger Arbeiten aus sehr verschiedenen Gebieten der orientalischen Studien, welche nur dadurch unter einander verbunden sind, dass sie alle die Schule Fleischer's bewähren. Wir wollen die einzelnen Schriften nicht nach der Reihenfolge besprechen, in welcher sie stehen, sondern sie mehr nach sachlichen Gründen ordnen.

I.

Die Abhandlung von Philippi „Der Grundstamm des starken Verbums im Semitischen und sein Verhältniss zur Wurzel" führt uns in die Anfänge semitischer Sprachbildung. Das ist allerdings ein sehr unsicherer Boden, und es kann daher nicht fehlen, dass uns der Verfasser, der sich durch seine Untersuchungen über den Status constructus als scharfsinnigen und gründlichen Forscher bewährt hat, oft höchstens von der Möglichkeit seiner Ergebnisse überzeugt und dass wir ihm zuweilen gar nicht folgen können. Mir scheint es im Allgemeinen mehr an der Zeit zu sein, dass wir in unsren Forschungen, wenn sie über die historisch bekannten semitischen Sprachen hinausgehen, wenigstens bei dem Versuche stehen bleiben, das Ursemitische annähernd herzustellen, d. h. die sicher einst vorhanden gewesene, schon mit den characteristischen Zeichen des Semitismus versehne Sprache, aus welcher die einzelnen semitischen Sprachen abgeleitet sind. Die Aufgabe ist viel schwerer als man sich oft denkt. Eben die grosse Aehnlichkeit dieser Sprachen unter einander erschwert es uns, die gleichfalls nicht geringen Unterschiede im rechten Lichte zu sehen. Dazu ist im Einzelnen noch sehr viel sprachliches Material festzustellen und zu sichten. Das Vorsemitische, die Sprachstufe, welche die

Triliteralität noch nicht kennt oder erst ausbildet, entzieht sich einstweilen noch ziemlich unsrer Forschung; wir gerathen hier leicht in die Gefahr willkührlicher Construction oder gar reiner Einbildung. Vielleicht, ja sehr wahrscheinlicherweise werden wir auch über diese Stufe Genaueres ermitteln können, wenn einst die nordostafrikanischen Sprachen im Zusammenhang sorgfältig untersucht und mit den semitischen Sprachen verglichen sind. Natürlich sollen aber nur wirkliche Kenner dieser beiden (oder vielleicht drei oder vier) Sprachgruppen solche Untersuchungen führen. Ob zu denselben schon die Zeit gekommen, bezweifle ich einigermaassen.

Um auf Philippi's Schrift zurückzukommen, so muss ich ihm allerdings in einer Menge von Dingen Recht geben. Dass sehr viele dreiradicalige semitische Wurzeln aus zweiradicaligen entstanden sind, lässt sich nicht bezweifeln; dass das bei allen so gewesen, ist aber noch nicht bewiesen. Ich sehe wenigstens keinen zwingenden Grund dazu, ein solches Durchgreifen der lautlichen Analogie, wie es sich im Semitischen zeigt, auch schon im Vorsemitischen anzunehmen. Diese Analogie des Vocalismus ist ja grade das unterscheidende Zeichen des Semitischen, das sich einmal historisch muss ausgebildet haben. Speculationen darüber, wie in den Urwurzeln die Stellung von Vocalen und Consonanten zu einander gewesen und welchen Vocal sie alle gehabt, scheinen mir ziemlich unzweckmässig: müssen denn diese Wurzeln alle *a*, können nicht auch einige *u* oder *i* gehabt haben?[1]) Darüber, wie der dritte Radical zu den beiden ursprünglichen hinzu gekommen, wissen wir doch auch nach Philippi's Untersuchung gar nichts. Uebrigens kann man in der Annahme der Bedeutung jener Urwurzeln nicht vorsichtig genug sein. Bei der Unbestimmtheit der vorausgesetzten Bedeutungen lassen sich leicht die allerverschiedensten wirklich nachweisbaren daraus ableiten, ohne dass doch die Thatsächlichkeit jener bewiesen würde. Aus „streichen, streifen" als angeblicher Bedeutung von MR können wir zu „vorübergehn", zu („straff, streng") „bitter," zu („stark") „Mann" u. s. w. gelangen; aber besonders überzeugend ist das doch nicht grade!

Zu der Behandlung der schwachen Radicale bemerke ich, dass der Wechsel von Wurzeln mit zwei identischen starken Lauten, aber einem verschiedenen schwachen doch ein ganz andrer ist als der von starken Wurzeln, indem dort viel häufiger als hier die Bedeutung gar nicht oder nur wenig abgeändert wird (man vergl. טוב, טיב, מאב ,יאב, יבב; חמם, חמי, חום, יחם u. s. w.). Für den consonantischen Ursprung der schwachen Radicale, für den Philippi energisch in die Schranken tritt, lässt sich allerdings Manches sagen, aber immerhin stehen der **allgemeinen** Annahme eines solchen noch starke Gründe entgegen. So ganz einfach und

1) Aehnliches liesse sich wohl gegen die Weise einwenden, wie man die indoeuropäischen Wurzeln nach einer bestimmten Schablone fixiren will.

schablonenmässig sind die wirklichen Vorgänge gewiss nicht gewesen. Darin gebe ich dem Verfasser Recht, dass Bildungen wie גרגר Verdoppelungen von zweilautigen Wurzeln sind. Der Lexicograph wird allerdings gut thun, viele derselben zu den verwandten Wurzeln לל oder לי zu stellen, da sie dem Sprachgebrauch nach als Ableitungen solcher erscheinen — in jüngerer Zeit sind sie auch wirklich von solchen aus gebildet —; aber etymologisch betrachtet war der Vorgang ursprünglich ein anderer. Die zweiradicaligen Wurzeln ragen übrigens auch sonst noch in's Semitische hinein z. B. in Substantiven wie יד, קשת u. s. w., welche gewöhnlich als verkürzte Formen aufgefasst werden, während doch umgekehrt grade die jüngeren Ableitungen von ihnen vielfach zu dreiradicaligen ergänzt werden [1]).

Sehr unwahrscheinlich ist mir Philippi's mit Eifer verfochtene Annahme, die ursemitische Betonung des Perfects sei *kátab* gewesen. Mir ist nach allem vorliegenden Material die Aussprache *katáb(a)* viel wahrscheinlicher. Bei der Feststellung der alten Betonung muss man vom Arabischen ganz absehen. Denn dieses hat ein einfaches rein prosodisches Princip der Betonung durchgeführt, welches auf Ursprünglichkeit eben so wenig Anspruch machen kann wie das ganz ähnlich im Lateinischen oder wie das im Neusyrischen (und auch in der bei den Ostsyrern jetzt üblichen Art, das Altsyrische zu lesen) geltende Gesetz, stets die Paenultima zu betonen. Dagegen sind wir jetzt endlich durch Trumpp's werthvolle Mittheilungen in die Lage gekommen, auch die Betonung des Aethiopischen zur Vergleichung heranzuziehen, und diese stimmt nun, ungeachtet einiger specifisch äthiopischer Aenderungen, in sehr wichtigen Dingen ganz zu der Betonung, welche im Hebräischen sowie im Biblisch-Aramäischen und im Targumischen (nach den accentuierten Texten) erscheint und welche sich auch aus den Formen des Syrischen und andrer Dialecte als die ursprünglich aramäische erweisen lässt. Da führt uns nun Alles auf *katába*. Die weibliche Form im Aram. *kethbáth* (resp. *k'thabáth*, welches auch in den babylonischen Dialecten bestand) beweist so wenig dagegen wie *dah'bhá* „Gold" gegen ursprüngliches *dhaháb*. Den hebr. Formen *kāth'bhâ*, *kath'bhâ* stehn ja die Pausalformen *kāthābhâ*, *kāthābhâ* gegenüber, welche ganz zu aram. *k'thābhâ*, *k'thābh* (mit Wegfall des *a*) stimmen. Uebrigens hätte Philippi zur Begründung seiner Ansichten diese Betonung gar nicht nöthig. Das Ursemitische konnte immerhin *katáb* sprechen, wenn auch in einer noch älteren Periode *kátab* (resp. *kát—ab*) gesagt war.

Ich brauche wohl kaum zu bemerken, dass die Abhandlung neben solchen Ansichten, die mir bedenklich, und solchen, die mir wenigstens noch recht fraglich erscheinen, auch Vieles enthält, dem ich unbedingt beistimme.

---

1) S. über diesen Gegenstand meine „Mandäische Grammatik" S. 96.

II.

Dem Gebiet der semitischen Sprachvergleichung gehört auch die „Erneute Prüfung des zwischen dem Phönicischen und Hebräischen bestehenden Verwandtschaftsgrades" von Bernh. Stade an. Diese Abhandlung enthält der Hauptsache nach eine Uebersicht über die gesicherten Erscheinungen der phönicischen Sprache mit besonderer Hervorhebung ihres Verhältnisses zu den entsprechenden hebräischen. Die Arbeit ist insofern nicht besonders zweckmässig angelegt, als der Hauptsatz, den sie beweisen soll, dass nämlich das Phönicische und Hebräische ganz eng verwandte, eine einzige Unterabtheilung des Nordsemitischen bildende, aber doch von einander unabhängige Sprachen sind, wohl von keinem Sachverständigen mehr geleugnet wird. Bestrittner ist allerdings noch das andere Ergebniss, dass die Hebräer ihre Sprache nicht erst von den Kanaanitern angenommen, sondern sie schon aus ihrer älteren Heimath mitgebracht haben. Ich stimme auch hierin mit Stade vollständig überein, wie ich mich denn in meinem Artikel „Sprache, hebräische"[1]) in Schenkel's Bibellexicon ganz ähnlich ausgesprochen habe. Nur würde ich als die einzig zulässige Form der gegnerischen Ansicht die anerkennen, welche den Sprachwechsel erst nach den Eroberungen in Palästina Statt finden lässt; denn zu der Annahme eines vorägyptischen Aufenthalts der Israeliten in Kanaan haben wir doch keine genügenden Gründe mehr.

Auf alle Fälle hätte sich der Verf. in der Beweisführung etwas kürzer fassen können; eine gewisse Breite zeigt sich auch sonst gelegentlich bei ihm.

Die Abhandlung wäre übrigens auch ohne die Einkleidung eine sehr dankenswerthe. Der Verf. benutzt darin in vorsichtiger Weise auch die Punica im Plautus. Ich bin diesen gegenüber noch viel ängstlicher: das Material ist nicht bloss sehr unsicher überliefert, sondern es war auch wohl von Anfang an reichlich schlecht. Eine auffallende grammatische Erscheinung im Punischen nur auf Plautus zu stützen, würde ich durchaus nicht wagen. So kann ich denn u. A. nicht an das bloss aus ihm zu belegende Suffix der 3. sg. m. auf *u* glauben, da ich dasselbe in den Inschriften nicht anerkenne. In welche Schwierigkeiten dies singuläre *u* verwickelt, zeigt die gradezu abenteuerliche Erklärung von תחתנם aus einem (arabischen Accusativ im Stat. absol.!) *taḥtan* + ם. Seit Stade schrieb, haben wir nun zu תחתנם = תחתיהם und חברנם = חבריהם noch die weiteren Belege ויעזרנם = ויעזריהם Idal. 3; לאדננם = לאדניהם Idal. 5; אבנם = אביהם eb. erhalten.[2]) Die hochwichtige Inschrift aus Byblos, welche Graf de Vogüé so eben veröffentlicht

1) Dafür, dass der Artikel unter *S*, wo ihn Niemand suchen wird, statt unter *H* steht, bin ich nicht verantwortlich.

2) S. Euting „Sechs phönic. Inschr. aus Idalion", Strassburg 1875

hat,[1]) gibt uns überdies noch eine neue Gestalt des Suffixes der 3. sg. m., nämlich ו, welche wenigstens der Schrift nach ganz der gewöhnlichen hebräischen gleicht. Ueber die Aussprache dieser Formen mit Suffixen lässt sich streiten, und ich habe darüber zum Theil meine eignen Vermuthungen.

Die Bestimmung grammatischer Erscheinungen im Phönicischen wird oft dadurch sehr erschwert, dass über die Bedeutung einzelner Stellen in den Inschriften sehr verschiedene Ansichten möglich sind. So muss ich z. B. mehrere Wörter und Stellen in der grossen Sidonischen Inschrift anders erklären als Stade. אדם מחמת (auch auf der grossen Massilischen Inschrift vorkommend) scheint mir entschieden im Gegensatz zu ממלכת „königliche Familie" zu stehn und den „Mann aus dem Volke" „Privatmann" zu bedeuten: am nächsten wird es wohl liegen, חמת (הֲמֻתְּ?) = המון „(lärmende) Menge" zu nehmen. Die Deutung als Part. Pual, welche der Form nach durchaus möglich ist, würde dann hinfällig. Warum man Roediger's scharfsinnige Erklärung des קנמי = ܩܢܘܡܝ „ich selbst" aufgiebt, begreife ich nicht. קונם „Gelübde" wird doch von den Rabbinern selbst (Ned. 10[a] unten) für ein willkührlich gebildetes Wort erklärt (לשון שבדו להם חכמים); es ist nämlich eine Verdrehung von קרבן, das der populäre Aberglaube nicht gern aussprach, weil er es für zu heilig und zu streng verpflichtend ansah.

Auf die lexicalische Uebereinstimmung zwischen dem Hebr. und Phön. würde ich nicht den Nachdruck legen wie Stade. So recht beweisend wären doch nur Wörter, welche sich deutlich erst nach der Abtrennung beider Sprachen von den verwandten gebildet hätten. Manches Wort, welches jetzt nur in ihnen vorzukommen scheint, kann ja in älterer Zeit auch im Aramäischen, Arabischen und Aethiopischen bestanden haben. Bei der zeitlichen und räumlichen Nähe des Hebräischen und Phönicischen könnten ausserdem auch mancherlei Entlehnungen zwischen ihnen Statt gefunden haben. Uebrigens sind einige Wörter und Formen wirklich weiter durch's Semitische hindurch verbreitet, als Stade zu glauben scheint. קרא (קרי) „begegnen" (S. 199) kommt auch im Aramäischen vor, siehe meine mandäische Grammatik S. 195 und die Nachträge dazu. משחא (Palmyr., s. de Vogüé Nr. 143), ܡܫܚܐ „Oel" ist auch gut aramäisch (S. 201). Mit אדם „Mensch, Menschen" (S. 195) stelle ich أنام zusammen. Von der Abstractendung *ûth* (S. 193) ist doch äthiopisches *ôt*, *ô* (*gabîrôt* u. s. w.) schwerlich zu trennen. Bildungen wie [illegible] (S. 190) sind auch aramäisch, vergl. [illegible] Athan. 29, 3; Efr. 1, 439 D u. s. w.; [illegible] BA 7323. Demnach brauchen wir [illegible] im Daniel ebensowenig als Hebra-

1) Stèle de Yehawmelek, roi de Gebal. (Extr. des comptes rendus de l'Ac. d. Inscr.) Paris 1875.

ismus anzusehen wie so manche andere Bildung im Biblisch-Aram., bei der eine solche Annahme nahe zu liegen scheint. Zu כבן bemerke ich, dass grade von כבן auch das Aram. ܟܰܒܶܢ bildet (neben einem erst denominativem ܟܰܒܶܢ mit ganz anderer Bedeutung); über die Bedeutung von כבן will ich damit übrigens keine bestimmte Meinung aussprechen. Ein fälschlich dem Aram. zugeschriebenes Wort ist aber das angeblich mandäische ܐܡܪܐ, das Norberg mit manchem Andern verantworten mag.

Zu den dem Hebräischen, Phönicischen und Aramäischen gemeinsamen Erscheinungen zählt der Verfasser mit zu grosser Zuversicht die Aspirierung der בגדכפת, indem er sich auf die griechische und lateinische Umschreibung stützt. Er übersieht dabei, dass seit der Alexandrinischen Zeit sowohl mit *Dagesch* wie mit *Rafe* versehne כפת durch χϑφ (Φυλιστιείμ neben älterem Παλαιστίνη) wiedergegeben werden und dass man bis in die byzantinische Zeit hinein auch für arabisches ذ und ث fast ausnahmelos χ und ϑ schreibt (vergl. namentlich die zahlreichen arab. Eigennamen auf griech. Inschriften). Die Sache liegt also nicht so einfach; man kann schwerlich annehmen, dass hier die Laute unseres (harten) *ch* und *f* und des englischen (harten) *th* ausgedrückt werden sollten. Dazu kommt, worauf Stade selbst hinweist, das Schwanken in der handschriftlichen Tradition des Plautus, die überhaupt in solchen Dingen am wenigsten Autorität beanspruchen kann.

Rücksichtlich des gegenseitigen Entsprechens der Zischlaute und Dentale in den semit. Sprachen hätte ich noch Manches zu sagen. Ich will mich aber auf einige Einzelheiten beschränken. رشم ist aus dem Aramäischen entnommen (wie denn überhaupt beim Vergleichen auf die Entlehnungen noch mehr zu achten ist). Aram. ע gegenüber arab. ض ist doch häufiger, als Stade annimmt. Die Annahme, dass das ד in די und anderen Formen statt זי u. s. w. auf fremdem Einfluss beruhe, ist schon wegen der sehr weiten Verbreitung dieser Erscheinung durch ganz verschiedene aram. Dialecte (z. B. Aegypt.-Aram.: Mandäisch; auch im Uzvaresch) sehr misslich.

Etwas zu leicht scheint mir der Verfasser mit der Annahme vom Wechsel der Radicale bei der Hand zu sein. Dass שקט (eigentlich „niederfallen“ سقط) = hebr. סכת (das als ἀπ. λεγ. geringe Autorität hat [1])) ܫܟܬ سكت (vergl. ܫܟܢ שכן سكن) wäre, möchte ich noch nicht für ausgemacht halten. Selbst die Annahme, dass im Hebräischen שחק aus צחק geworden, lässt sich schwer aufrecht erhalten, da auch das Aram. ein שחק „hüpfen“ (besonders „vor Freude hüpfen“) besitzt (nicht selten im Mand.); vielleicht haben

1) Man erwartete שכת.

sich hier zwei an sich unverwandte Wörter in ihrer Bedeutung einander genähert [1]). Eben so wenig ist mir sicher, dass ܦܠܛ und ܥܠܛ, קמר und עמר, צמר ursprünglich identisch waren. Auf dem jetzigen Standpunct der Forschung thut man jedenfalls besser, solche Wurzeln noch aus einander zu halten, bis sich etwa einmal Regeln über den betreffenden Lautwandel aufstellen lassen. Noch viel weniger billige ich die beliebte Ansicht, dass das *ha* des Causativstamms aus *ša* entstanden sei (S. 208). Soweit wir semit. Sprachen kennen, gehen beide Präfixe neben einander her oder ergänzen sich gegenseitig, ganz wie wir für das Reflexiv die beiden verschiedenen Präfixe *hin*, *na* und *hit*, *ta* haben. Und wenn es heisst, das Objectzeichen את komme „offenbar" von einer Wurzel אוה (S. 221), so muss ich gestehn, dass ich das Einleuchtende dieser Ableitung nicht einsehe und noch weniger die Nothwendigkeit begreife, das Wort mit dem Präfix הת zu identificieren. [2]) Grade ein so solider Forscher wie Stade sollte sich vor gewagten Behauptungen der Art besonders hüten. Können wir denn das Alles wirklich schon wissen? — Für ganz verfehlt halte ich auch seine Erklärung des phönic. דלהת „Thüren" als aus דְּלָתוֹת durch blossen Lautwechsel entstanden. Jenes ist vielmehr eine Form wie אמהות, ܐܡܗ̈ܬܐ u. s. w., während in דלהת das ה von der Sprache als radical betrachtet ist wie in קְשָׁתוֹת.

Erfreulich ist es, dass Stade sich auch ernstlich um das Assyrische bekümmert. Je mehr Leute mit wirklichen Sprachkenntnissen diese Studien treiben, desto eher ist zu hoffen, dass dieselben auf eine solidere Basis gestellt werden, als es dermalen trotzalledem noch der Fall ist. Ich möchte alle Keilschriftforscher von wirklich wissenschaftlichem Sinn, denen es nicht um glänzende und rasche, sondern um sichre Resultate zu thun ist, ernstlich bitten, immer wieder zu untersuchen, ob denn auch alle anerkannten Grundlagen der Entzifferung wirklich ganz zuverlässig sind. So wird z. B. ein assyrisches Wort (S. 183) *sanubi*, *sinibi* gelesen, welche Aussprache die dabei stehnde Inschrift in semit. Zeichen bestätigen soll; nun hat diese aber deutlich בנ.; den dritten Buchstaben wage ich nicht zu bestimmen, aber ein ב ist es nicht. [3]) Soll da nun ein Skeptiker nicht noch skeptischer werden?

---

1) Leichter wechseln im Arab. س und ص.

2) Stade führt ab. mit Unrecht eine angebliche aram. Form ܐܝܬ an. Die von Praetorius gegebne Erklärung des äthiop. *kuljô* als „Nieren" scheint mir deshalb nicht zulässig, weil wir die äthiop. Form doch nicht von der arab. *kuljâ*, *kiljâ* und der um ein (wohl femininales) *t* vermehrten nordsemitischen trennen dürfen. Dann wäre aber der Abfall des *t* in allen verwandten Sprachen unerklärlich. So werden wir also besser daran thun, das *t* für einen speciell äthiop. Zusatz zu halten.

3) Ich setze voraus, dass die Wiedergabe der Charactere treu ist.

Ich habe aus der Abhandlung hauptsächlich solche Puncte hervorgehoben, hinsichtlich deren ich mit dem Verfasser nicht übereinstimme, und ich könnte diese Auseinandersetzungen noch weiter führen; aber ich hebe zum Schluss noch einmal ausdrücklich hervor, dass es eine sehr tüchtige, reichhaltige und anregende Arbeit ist.

III.

August Müller veröffentlicht „Das arabische Verzeichniss der Aristotelischen Schriften." Es ist dies ein Stück aus Ibn Alqifti's تاريخ الحكماء, nach mehreren Handschriften und sonstigen Quellen herausgegeben mit Beifügung der Varianten, Herstellung des zu Grunde liegenden griechischen Textes dieser Liste und erklärenden Anmerkungen. Das Ganze macht den Eindruck einer so sorgfältigen und umsichtigen Arbeit, wie man sie von dem Verfasser erwartet. Leider erlaubt mir meine geringe Bekanntschaft mit dem Gegenstande nicht, näher auf dieselbe einzugehen.

IV.

In ein ganz anderes Gebiet der „Philosophie" führt uns Loth in der trefflichen Abhandlung: „Al-Kindî als Astrolog". Wir erhalten hier einen kurzen Tractat des berühmten Mannes über die Dauer und die Wandlungen der arabischen Herrschaft nach einer alten, aber ziemlich fehlerhaften Handschrift des Brit. Mus. Daneben druckt Loth nach einer alten seltnen Ausgabe einen Abschnitt der lateinischen Uebersetzung von einem Werke des Abû Ma'shar ab, welcher darin der Hauptsache nach bloss jenen Tractat seines Lehrers Alkindî copiert hat. Dazu fügt er nun sehr lehrreiche Erläuterungen sowohl über das Astrologische wie das Geschichtliche. Für die sehr klare Auseinandersetzung der astrologischen Grundbegriffe wird ihm gar mancher Leser dankbar sein. Denn Jeder, der sich mit dem mittelalterlichen Orient abgiebt, kommt von Zeit zu Zeit in die Lage, astrologische Anschauungen verstehen zu sollen. So habe ich mich vor einigen Jahren mit einem mandäischen Codex (der Berliner Bibliothek gehörig) beschäftigt, welcher eine Sammlung später astrologischer Schriften enthält. So verschiedenartig nun solche Sachen im Einzelnen sind, so übereinstimmend sind durchweg die Grundansichten und Principien, und ich konnte z. B. zum Verständniss jener auf den ersten Anblick ganz dunkeln Schriften mit Erfolg deutsche Tractate des 16. Jahrhunderts gebrauchen. Aber bequemer hätte ich es allerdings gehabt, wenn mir Loth's Arbeit zu Gebote gestanden hätte. Freilich ist Alkindî kein gewöhnlicher, handwerksmässiger Astrolog, sondern er zeigt sich auch hier als einen originellen Kopf. Loth macht aufmerksam darauf, dass er einen polemischen Zweck verfolgt, nämlich die Zurückweisung heimlicher Widersacher der arabischen Herrschaft, welche an den traurigen Niedergang des Chalifats anknüpfend, das Ende des

Reiches als nahe bevorstehend prophezeiten. Er weist gradezu auf einen schlimmen Sectenführer hin, der um die Mitte des dritten Jahrhunderts aufträte; in diesem erkennt Loth den ʿAbdallâh b. Maimûn, den höchst gefährlichen Feind der arabischen Herrschaft. Alkindî berechnet nun zuerst aus dem Zahlenwerthe der einzelnen Buchstaben, welche vor einigen Suren des Korans stehn, dass das Reich der Araber vielmehr 693 Jahre dauern werde, dass man also noch über 400 Jahre ruhig sein könne. Dann weist er dieselbe Ziffer aus den astrologischen Daten nach und zeigt auch, wie bis zu seiner Zeit gewisse periodische Veränderungen in der Stellung der Planeten zu einander regelmässig mit grossen politischen Umwälzungen zusammen gefallen seien. Zu diesem Behufe erlaubt er sich allerdings, an dem hergebrachten astrologischen System einige Aenderungen anzubringen, und thut auch hie und da den Thatsachen einige Gewalt an, wie Loth im Einzelnen darthut. Ohne solche Kunststücke lässt sich eben so Etwas nicht fertig bringen.

Bei diesen Berechnungen handelt es sich oft um die Bestimmung der Länder, welche einem Planeten oder einem Thierkreiszeichen angehören. In der genannten mandäischen Handschrift befinden sich auch zwei Verzeichnisse, in welchen die Länder an die Planeten und an die (sämmtlichen 12) Thierkreiszeichen vertheilt werden.[1]) Dieselben sind übrigens, wie sich aus den Fehlern (z. B. Verwechselungen von *q* ق und *f* ف) ergiebt, erst aus dem Arabischen übersetzt, und vermittelst der Liste bei Jakut u. s. w. lassen sich viele der sehr zahlreichen Fehler verbessern. — Noch bemerke ich, dass sich die Benutzung der Conjunctionen zur Berechnung irdischer Epochen schon lange vor den Arabern findet (S. 267): Bardesanes berechnete aus solchen die Dauer der Welt, s. Cureton, Spicil. S. 21.

V.

Rein auf arabisches Gebiet gehört die Festgabe Thorbecke's: „Al-ʿAʿšâ's Lobgedicht auf Muḥammad". Er veröffentlicht das Gedicht mit einem eingehenden Commentar nach einer Leydener Handschrift; dazu bekommen wir sämmtliche Varianten, welche der überaus belesene Herausgeber aus handschriftlichen und gedruckten Quellen, aus ganzen Texten und aus Citaten einzelner Stellen und Verse hat auftreiben können. Die wichtigsten Varianten sind freilich die im Commentar selbst mitgetheilten, welche zum Theil sehr stark von der Vulgata abweichen. Wir können hier wieder so recht sehen, wie wenig Verlass im Einzelnen auf die überlieferten Texte dieser Dichter ist: hie und da erkennen wir freilich auch noch, dass manche Lesart auf einer absichtlichen Correctur beruht.

Die Echtheit des Gedichtes ist schwerlich einem Zweifel unterworfen. Dagegen ist es sicher, dass der Dichter es nicht persön-

1) Vergl. schon Joh. Lydus, Ost. 71.

lich dem Propheten vorgetragen hat. Wodurch er daran verhindert ist, wissen wir nicht, denn auf die darüber erzählte Anecdote ist natürlich kein Verlass. Jedenfalls ist er bald nach der Abfassung gestorben. Uebrigens bezweifle ich sehr, dass das für eine Kaside nur kurze Gedicht vollständig erhalten ist: wir können uns zu demselben etwa einige weitere Verse über das Kameel des Dichters, Schilderungen von Wildeseln oder dergl. hinzudenken.

Auf alle Fälle ist das Gedicht sehr characteristisch. Es ist dem fahrenden Sänger natürlich zunächst darum zu thun, des Besungenen Freigebigkeit hervorzulocken. Er preist denselben, wie man arabische Fürsten und Stammhäupter preist. Aber zugleich erkennt er ihn als Propheten an, und damit mag es ihm wirklich Ernst gewesen sein. Wir wissen ja, dass er mit christlichen Ideen bekannt war (s. S. 236 f.); freilich müssen wir uns davor hüten, mit den arabischen Gelehrten aus seinen älteren Versen rein muslimische Dogmatik herauszufinden. Höchst interessant ist der Abriss der Lehren Muhammed's, mit dem A'šâ sein Gedicht schliesst. Man beachte, dass darin das Verbot, lebendigen Kameelen Blut abzuzapfen, um Wurst daraus zu machen (v. 19[b]), neben den wichtigsten Grundlehren der Moral und Religion erscheint. Nach des Dichters Anschauung muss der Verzicht auf diesen Genuss sehr schwer gewesen sein. Das Verbot des Weintrinkens erwähnt er nicht; ob sich der alte Zecher nicht überwinden konnte, diese Forderung dem Propheten nachzusprechen?

Der alte Commentar ist sehr gut. Thorheiten wie die Erklärung von مسافة (vergl. דרך سُوقٌ u. s. w.) aus يَسُوف ، سَافَ „riechen" (zu v. 6) kommen wenig darin vor. Sehr auffallend ist es, dass, noch dazu auf eine so gute Autorität wie Abû 'Obaida hin, das bekannte صَرْخَد (im A. T. סַלְכָה, auf einer Nabat. Inschrift צלחד, wie noch heute gesprochen wird) nach Mesopotamien verlegt wird. Man sieht, wie vorsichtig man doch oft den Angaben dieser Scholiasten gegenüber sein muss.

Thorbecke's Einleitung und Anmerkungen zeigen wieder den gründlichen Kenner von Sprache und Literatur. Seine Behandlung des Textes lässt nur in sehr wenig Fällen Raum für eine kleine Nachbesserung: so würde ich S. 249, 12 لِرِجْلِ mit einem *l* und S. 252, 18 وَالفَخْرِ („Prahlerei") lesen.

VI.

Von Hartwig Derenbourg erhalten wir „Le livre des locutions vicieuses de Djawâlîkî publié pour la première fois d'après le manuscrit de Paris". Dies كتاب خطأ العوامّ vom Verfasser des Mu'arrab ist eine sehr interessante Schrift, welche sich an Harîrî's Durra anschliesst und dieselbe ergänzt, ohne dass man

sie gradezu als einen Anhang an dieselbe betrachten dürfte. Trotz mancher Aehnlichkeit, ja trotz mehrfacher wörtlicher Entlehnung unterscheidet sich das jüngere Werk doch wieder nicht unwesentlich von dem älteren. Es ist nicht so auf Unterhaltung berechnet; es fehlen die Anecdoten und die rhetorischen Wendungen; die Artikel sind im Allgemeinen kürzer, und dann wird noch mehr Rücksicht auf die ganz vulgäre Sprechweise genommen. Wir können nach diesem Buche von manchen Vulgärformen constatieren, dass sie schon im 11. Jahrh. üblich waren; ja durch die angeführten Autoritäten wird einigen ein noch höheres Alter gesichert. So findet sich ستّى = سيّدتى schon in der ersten Hälfte des 9. Jahrh. (S. 133). Von weiteren Vulgärformen bemerke ich بو für ابو (S. 131); الايد (so lies) = اليَد (S. 146, 1); جِبّة (so lies) = جُبّة (S. 145 paen.); نحنا = نحنُ „wir“ (S. 138, 11); هُولى und هُونا (wohl *hōlā* oder *hōlae* und *hōnā* gesprochen) = هؤلاء und ههنا (S. 139, 2, 8). Persisch ist تى = حتّى (145 paen.); wo هَم und بَسّ gebraucht werden (S. 146 oben vergl. Durra 183), kann auch تا nicht auffallen. Hie und da hat die Vulgäraussprache die Form eines entlehnten Wortes treuer bewahrt als die gebildete Sprache; dahin gehört z. B. مُرِّيش = ܡܪܝܫ Prov. 23, 31 Hex.; BA 6741, wofür man مَرِس sagen sollte (S. 154). Nicht immer liegt übrigens die Sache so einfach, dass die verworfene Form wirklich allgemein als verwerflich galt. Bei mancher Aussprache war es streitig, ob sie gut oder wenigstens zulässig, oder aber unzulässig wäre. Die Gründe, nach denen solche Fragen entschieden werden, sind nicht immer die stärksten. Mitunter wird eine Aussprache aus reiner Pedanterie gefordert, z. B. wenn man شِطْرَنْج sprechen soll, damit bei dem Fremdworte ein echt arabisches وزن herauskomme (S. 148 und schon Hariri), während wohl kein Schachspieler je anders als شَطْرَنْج gesagt hat. Wenn der Gebrauch von الذات als „(göttliches) Wesen“ getadelt wird (S. 119), so mag dabei neben dem ausgesprochenen dogmatischen Grunde noch ein an sich ganz richtiges grammatisches Gefühl maassgebend gewesen sein, dass nämlich dies Wort („die von“ resp. „das von“) eigentlich nur im Stat. constr. stehn kann: aber doch war es verkehrt, der wissenschaftlichen Sprache einen zur festen Geltung gelangten Terminus zu verwehren.

Der Verfasser drückt sich oft so kurz aus, dass er entweder

nur die richtige, oder nur die falsche Form nennt, indem er voraussetzt, dass der Leser die andre leicht ergänzen werde; in bei Weitem den meisten Fällen können auch wir das noch mit Sicherheit. Zuweilen wird er aber durch diese Kürze wirklich unklar, so S. 146, 6 (wo übrigens die richtige Form وِالأَعرابِىّ zu schreiben, da die falsche Form nur العِرابىّ ist, während eine Aussprache mit *i'* vorne unerhört wäre).

Was nun Derenbourg's Behandlung des Textes der inhaltreichen und wichtigen Schrift betrifft, so muss ich offen bekennen, dass dieselbe nicht ganz den berechtigten Ansprüchen genügt. Wir finden ziemlich viele kleine Versehen in der Vocalisierung; so ist gleich auf der ersten Seite (S. 112, 11) nothwendig تَوَسَّعْتَ und لِرَخَّصْتَ (2. Pers.) zu lesen; S. 113, 1 الخَضِر; Z. 14 الغَدَاءُ etc. etc. Die Lailâ الأَخْيَلِيَّة durfte dem Herausgeber nicht unbekannt sein (123, 2). Bei der Bezeichnung der Metra (die freilich an sich nicht mehr nöthig sein sollte) hätte Derenbourg besser gethan, die jambischen Verse, welche als dritten Fuss — — — haben, nach arabischer Weise nicht zum *Rağaz*, sondern zum *Sarî'* zu zählen (S. 144; S. 150); freilich ist das nur eine Art Rağaz, von der daher auch die Ausdrücke ارتجز und راجز gelten. S. 144, 15 ist übrigens schon des Metrums wegen *alğamâni*, nicht *alğamâniji* zu lesen (بارِع für das durch's Metrum geforderte بارِع 120, 9 ist wohl ein Druckfehler). — Die Handschrift, welche Derenbourg benutzte, ist im Allgemeinen gut, und er hatte ihre Lesarten nur selten zu verbessern. Unnöthig war übrigens die Veränderung des handschriftlichen *qubaila* 126, 9 in *qabla*.

Allerdings handelt es sich in den meisten Fällen, in denen die Textbehandlung zu tadeln ist, um sehr geringfügige Kleinigkeiten; aber in einer grammatischen Schrift wie der hier publicierten dreht sich ja auch fast Alles um kleine Unterschiede der Aussprache. Ich möchte diese Gelegenheit benutzen, Herrn Derenbourg zu bitten, dass er es bei seiner bevorstehenden Herausgabe von Sîbawaih's *Kitâb*, dem wichtigsten aller grammatischen Lehrbücher der Araber, auch im Kleinen möglichst genau nehmen möge.

Zu Werken wie dem des Ğawâlîqî und der Durra liesse sich ein sehr umfangreicher Commentar schreiben, und es wäre allerdings zu wünschen, dass wir noch solche erhielten. Es war aber nicht Schuld des Herausgebers, dass er sich auf einige kleine erklärende Anmerkungen beschränken musste. Sehr dankenswerth ist der hinzugefügte Index. Wie ich es denn überhaupt mit grossem Dank anerkenne, dass uns der Hg. grade diese Schrift zugänglich gemacht hat.

VII.

Alle bis jetzt besprochenen Arbeiten betrafen semitische Sprache und Literatur. „Rôdagi's Vorläufer und Zeitgenossen" von Ethé führen uns nach Iran. Dieser Aufsatz schliesst sich an einige andre in der letzten Zeit von demselben Verfasser veröffentlichte an; sie gehen alle darauf hinaus, die älteste Periode persischer Lyrik in ein helleres Licht zu stellen. Offenbar gehört er zu den Wenigen, welche dieser Poesie noch ein mehr als rein philologisches Interesse entgegenbringen, welche sich bis zu einem gewissen Grade für sie ästhetisch begeistern können. Das erkennt man namentlich auch an seinen Uebersetzungen in Versen, die zum Theil recht gelungen sind. Eine Frage scheint mir übrigens Ethé nie aufgeworfen zu haben, nämlich, ob und wie weit diese Gedichte echt sind. Bei wenig bekannten Dichtern, von denen wir nur so wenige Reste haben wie von den hier vorgeführten, mag diese Frage — abgesehen etwa von den allerältesten — von geringem Gewicht sein; bei Rôdagi und bei Firdausi (als Lyriker) verdient sie doch jedenfalls eine ernstliche Erwägung. Ob sich darüber Etwas entscheiden lässt, mögen die Kenner ausmachen; auf keinen Fall sind persische Abschreiber und persische Sammler von Gedichten und Gedichtbruchstücken so solider Art, dass wir uns auf ihr Zeugniss unbedingt verlassen dürften. Der Character dieser Poesien ist in allem Wesentlichen ganz derselbe wie bei den Späteren. Das Verständniss ist oft nur dadurch zu gewinnen, dass man langsam einen Knoten nach dem andern löst; im Allgemeinen kein angenehmes Geschäft, zumal man, wenn man nicht ausserordentliche Vertrautheit mit dem Stil dieser Dichter hat, manchmal unsicher darüber bleibt, ob man eine Stelle richtig verstanden hat oder nicht. Scheint sich doch selbst ein solcher Kenner wie Ethé zuweilen über den wahren Sinn zu täuschen. So bedeutet der Vers S. 41, 9 doch gewiss, dass der Erfolg der Befiederung des Pfeiles mit den Geierfedern der ist, dass er die jungen Geier selbst tödtlich trifft; die Veränderung der überlieferten Lesart ist daher nicht statthaft, wie diese ja auch metrisch richtig ist (man spreche *tô baččas rá* — ⏑ — — — mit Verdoppelung des چ). S. 52, 17 möchte ich سوزنی سیمین als „eine (یاءی وحدت) silberne Nadel" fassen und von der schmalen Taille verstehn [1]).

Man darf wohl darauf rechnen, dass Ethé seine Studien über persische Poesie noch einmal in einem grösseren Werke zusammenfassen werde.

Zum Schlusse beglückwünschen wir noch einmal den Meister, der seinen Schülern die wissenschaftliche Belehrung und Anregung gab, deren Früchte ihm hier dargebracht werden.

Strassburg i. E. Th. Nöldeke.

1) Die Uebersetzung von Z. 15 „gäbe … preis" giebt dem Vers einen obscönen Schein, an den wohl der Uebersetzer eben so wenig gedacht hat wie der Dichter.

Die Psychologie des Ibn Sinâ.

Von

Dr. S. Landauer.

Bei Herausgabe der vorliegenden Schrift standen mir zwei Manuscripte zu Gebote. Das eine, cod. 958 p. 140—53 der Leydener Handschriften, welches ich mit *A* bezeichne, wurde mir schon vor längerer Zeit durch die Zuvorkommenheit der Leydener Bibliotheksverwaltung, die bereitwilligst jedes wissenschaftliche Unternehmen unterstützt, nach München gesandt. Als ich es copirt und eingehend studirt hatte, sah ich erst ein, dass bei der grossen Mangelhaftigkeit des Textes eine vollständige Veröffentlichung nicht wünschenswerth erscheine, und ich beschränkte mich auf die Edirung der beiden ersten Abschnitte. Da führte mich ein nunmehr glücklich überstandenes Brustleiden nach Mailand, wo nach der Angabe des Leydener Catalogs eine zweite Handschrift derselben Abhandlung liegen sollte. Ich benützte die Gelegenheit eines mehrtägigen Aufenthaltes, um hier den Text nochmals vollständig zu copiren, da ich meine erste Copie nicht bei der Hand hatte. Wenn man die Notizen zum Text einer sorgfältigen Prüfung unterzieht, wird man leicht finden, dass der Ambrosianische Codex *B* bei weitem genauer und richtiger ist. In Florenz nahm ich eine Abschrift der höchst seltenen lateinischen Uebersetzung von Andreas Alpagus (Venet. 1546), von deren Existenz ich durch die Citate in Ritters Gesch. der Philos. Bd. VIII vollständig überzeugt worden war. Vermöge der beiden Handschriften und der lat. Version war ich nun in den Stand gesetzt, einen sicheren Text zu liefern. Doch ich entdeckte noch eine vierte Quelle. In dem Kusari des Jehuda Halevi (Cassel II edit.) wird von S. 385—400 die Ansicht der „Philosophen“ über die Seele auseinandergesetzt, ohne dass die daselbst niedergelegte Theorie einem bestimmten, einzelnen Autor zugeschrieben wird. Nun ist merkwürdigerweise die ganze Darstellung eine wörtliche Excerpirung unserer Schrift, Ibn Sinâ also schon um das Jahr 1140 schlechthin als der Repräsentant der

Philosophie hingestellt. In einem einzigen Passus, auf S. 396 und 97, wo die Substanzialität der Seele unter Zugrundelegung vieler Prämissen bewiesen wird, verarbeitet der Copist das Original in selbständiger Weise. Diese ganze Partie des Kusari, von S. 385—400, welche bisher so viele Schwierigkeiten geboten, wird durch die nunmehrige Eruirung der Quelle vollständig klar und deutlich.

Ueber die Zeit, in welcher diese Abhandlung verfasst wurde, geben die Biographen Ibn Sinâ's keinen Anhaltspunkt. Ich glaube aber nachweisen zu können, dass Avicenna mit ihr seine schriftstellerische Thätigkeit begann. Meine Ansicht stützt sich auf folgende Momente. Ibn Sinâ entschuldigt sich in der Einleitung umständlich und etwas geschraubt über seinen Anschluss an einen gewissen Emir, er setzt uns weitläufig auseinander, dass es überall im Leben nothwendig sei, dass der Jüngere, in bescheidenen Verhältnissen Lebende in Verbindung mit dem Aelteren, Mächtigeren Unterstützung suche. Ist das derselbe Ibn Sinâ, der von einem Fürsten zum anderen gewandert, seine Existenz auf die schwache Grundlage fürstlicher Laune aufgebaut? Betrachten wir uns ein wenig die Angaben seines Biographen über diesen Punkt. Als Ibn Sinâ das 16. Jahr schon zurückgelegt hatte, wurde er zu Nûḥ ibn Manṣûr, der zu Bokhâra residirte, gerufen, um seine medizinischen Kenntnisse in der Behandlung dieses kranken Fürsten zu verwerthen [1]. Nach glücklicher Herstellung desselben erfreute er sich der besonderen Gunst dieses Herrschers. Einige Zeit später finden wir ihn bei Khârezm-šâh, 'Ali ibn Ma'mûn, wo er den Faqîh spielte und eine Monatsgage bezog. Hierauf begab er sich zu dem Emir Šems el-ma'âli [2]). Später schloss er sich dem Bahâ ed-daulat an, dann an Šems ed-daulat, dessen Vezir er wurde, freilich nur für kurze Zeit, da das Heer des Fürsten dem Leben des Philosophen ein Ende

---

1) Ibn Khallikân, no. 189: وذكر عند الامير نوح بن نصر السامانى صاحب خراسان فى مرضه فاحضره وعالجه حتى برئ واتصل به وقرب منه ... ولمّا اضطربت امور الدولة السامانية خرج ابو علىّ من بخارا كركانج ... واختلف الى خوارزم شاه علىّ بن مأمون بن محمّد وكان ابو علىّ على زىّ الفقهاء ويلبس الطيلسان فقرّروا له كلّ شهر ما يقوم به.

2) ثمّ انتقل الى نسا وابيورد .. وكان يقصد حضرة الامير شمس المعالى قابوس بن وشمكير .. ثمّ انتقل الى الرىّ واتّصل الى بهاء الدولة.

gemacht hätte, wenn er nicht unter dem Schutze seines Gönners entkommen wäre. Die Liste der Emire ist noch nicht zu Ende. Uns interessirt nur so viel, dass Ibn Sinâ einen grossen Theil seines Lebens dem Dienste der kleinen Fürsten in Khorasan gewidmet hatte. Und doch erschöpft er sich in unserer Abhandlung in einem Wortschwall von Entschuldigungen über sein Verhältniss zu einem gewissen Emir. Dieser Umstand lässt uns keinen Zweifel, dass wir es mit einem jungen Mann zu thun haben, der sich zum ersten Male in dieser Sphäre bewegt. Der Fürstendiener Ibn Sinâ war durch sein Leben einer solchen Entschuldigung enthoben.

Eine nähere Untersuchung gibt noch weiteren Aufschluss. In der Einleitung spricht sich Ibn Sinâ darüber aus, dass er sich dem Studium der Philosophie mit Eifer gewidmet und nun einerseits die Schwierigkeit der Untersuchung über die Seele, anderseits die Wichtigkeit derselben eingesehen habe, indem die Kenntniss der Seele die Basis für jedes andere Wissen sei. Am Schlusse der Abhandlung entschuldigt sich der Verfasser, dass er gewisse Punkte, die in den Rahmen dieser Auseinandersetzung gehören, für den Augenblick übergehe, sie aber ein anderes Mal behandeln wolle. Nun wissen wir, dass Ibn Sinâ eine ganze Anzahl Schriften über die Seele, in Prosa und in Poesie, verfasst hat: wozu also die ausführliche Motivirung dieser Arbeit, wenn es nicht die erste wäre, die dieses Thema behandelt, wozu die Vertröstung auf eine spätere Zeit, in der er gewisse hier übergangene Theile darstellen wolle, wenn er schon in anderen Schriften diese Dinge behandelt hat? Man sieht aus dieser sorgfältigen Zusammenstellung der Aussprüche, in denen die Beschäftigung mit der Seele zur Pflicht gemacht wird, dass damit gerechtfertigt werden soll, warum er die schriftstellerische Laufbahn auf dem Gebiete der Philosophie gerade mit diesem Zweige eröffnet.

Und in der That wissen wir aus einer sicheren Quelle, dass Ibn Sinâ in der ersten Zeit seiner literarischen Wirksamkeit eine Schrift über die Seele verfasst hat. In dem Codex 958 (1968 des neuen Catalogs) der Leydener Handschriften findet sich eine kleine Abhandlung über die vernünftige Seele von Avicenna, die mit folgenden Worten schliesst:

فهذا ما اردنا ذكره فى شرح هذه الكلمة الالهيّة بحسب هذا المقام
واما البرهان على اثبات جوهريّة النفس الناطقة وقيامها بذاتها
وتجرّدها عن الجسميّة وعدم انطباعها فى الجسم وبقائها بعد فساد
البدن وكيفيّة احوالها بعد الموت اعنى منعّمة او معذّبة ففيه طول
وبسط ولا ينكشف ذلك الّا بعد ذكر مقدّمات كثيرة وقد اتّفق لى
رسالة مختصرة فى تبيين معرفة النفس وما يتعلّق بها فى بداية امرى

منذ اربعين سنة على طريقة اهل الحكمة البحثية فمن اراد معرفتها فليطالعها فانّها مناسبة لطلبة البحث.

„So viel wollten wir in Erklärung dieses göttlichen Wortes „(metaphy.), angemessen dieser Stelle, erwähnen. Der Beweis für „die Erhärtung der Substanzialität der vernünftigen Seele, für ihr „Bestehen durch ihr eigenes, von der Körperlichkeit abstrahirtes „Wesen, ferner die Behauptung, dass sie nicht dem Körper ein„geprägt sei, dass sie nach der Vernichtung des Körpers fortbestehe, „ihre Zustände nach dem Tode, ob sie belohnt oder bestraft werde, „verlangen eine ausführliche Auseinandersetzung, die erst nach der „vorausgegangenen Erwähnung vieler Prämissen verständlich wird. „Ich habe übrigens bereits eine kurze Abhandlung über die Kennt„niss der Seele und des damit Zusammenhängenden im Beginn „meiner Thätigkeit vor 40 Jahren verfasst in philosophischer Be„handlungsweise; wer sich über diesen Gegenstand informiren will, „der lese sie, sie entspricht denen, welche nach der streng philo„sophischen Untersuchung verlangen."

Nun wird in dieser Schrift der Beweis von der Substanzialität der Seele Absch. 9 geliefert, dass sie durch sich selbst und nicht durch den Körper bestehe (ibid.); dass sie nach dem Untergang des Körpers fortdauere (Absch. 10). Diese Fragen sind also insgesammt ausführlich behandelt, und zwar in philosophischer Weise, nach Vorausschickung einer Anzahl von Prämissen (cfr. Absch. 9), wie es Ibn Sînâ verlangt. Allerdings wird der letzte Punkt, die Belohnung und Bestrafung, hier nur nebenbei berührt. Wenn Ibn Sînâ sie zu den hier behandelten Fragen rechnet, so mag der Irrthum durch die Länge der Zeit — es sind schon 40 Jahre darüber hinweggegangen — und durch den Eifer der Aufzählung entschuldigt werden. Dass unsere Schrift die philosophische (oder Aristotelische) Behandlungsweise anstrebt, wird Jedem sofort einleuchten; dass aber seit der Zeit, in der diese Schrift von Ibn Sînâ verfasst sein soll, ca. 40 Jahre verflossen sind, ergibt sich aus Folgendem. Es wurde in dem Vorhergehenden gezeigt, dass die Ausführlichkeit, in der der Verfasser den Anschluss an den Emir entschuldigt, vermuthen lässt, dass es der erste Fürst war, an den Ibn Sînâ sich angeschlossen. Der erste Emir, mit dem Ibn Sînâ in Verbindung getreten, war Nûḥ ibn Manṣûr. Die latein. Uebersetzung hat geradezu an der Spitze der Abhandlung die Dedication an Nûḥ. Ibn Sînâ hatte damals mindestens das 16. Jahr zurückgelegt, da Ibn Khal. uns berichtet, dass er in diesem Alter durch medizinische Kenntnisse hervorragte und durch den Ruf seiner Geschicklichkeit zu dem Emir entboten wurde. Nachdem er ihn geheilt hatte, wusste Nûḥ ihn an seinen Hof zu fesseln. Das war also frühestens 386 H. = 996 D. (Ibn Sînâ ist nämlich 370 = 980 geboren). Im Monat Ragab 387 (Juli —

Ang. 997) starb Nûḥ, also wäre diese Schrift in diesem Zeitraum verfasst. Rechnet man 40 Jahre hinzu, so erhält man das Jahr 426—7. Nun starb Ibn Sinâ 428 (1036). Die Berechnung stimmt also auffallend mit der wohl begründeten Annahme, dass Ibn Sinâ unter dem ersten Emir, dem er gedient, zwischen 996 und 997, diese Schrift verfasst hat. Uebrigens erfahren wir durch H. Kh. IV S. 175 no. 8015, dass Ibn Sinâ für denselben Fürsten eine Schrift des Anuširwân aus dem Pehlewi in's Persische übertragen. Merkwürdigerweise wird er in derselben Notiz Vezîr des Nûḥ genannt, während sonst nur erwähnt wird, dass er und sein Vater eine Beamtenstellung am Hof hatten, ظفرنامه على اسم اسولة انوشروان واجوبة بزرجمهر على لغة البهلوى دونها انوشروان ثمّ امر نوح بن منصور وزيره ابن سينا بنقله الى الفارسيّة [فنقله].

Schliesslich fühle ich mich verpflichtet, den Herren Prof. Nöldeke, de Goeje und Ceriani meinen wärmsten Dank auszusprechen; den beiden letzten für die freundliche Ueberlassung der Manuscripte, meinem verehrten Lehrer aber für die vielfache Unterstützung meiner Arbeit. Ihm verdanke ich auch unter Anderem zwei Bemerkungen, die ich durch Beifügung eines *N.* kenntlich gemacht habe.

بسم الله

الرحمن الرحيم وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله وسلّم ربّ يسّر واتمم بالخير يا كريم قال الشيخ الرئيس الامام العالم العلّامة المحقّق المدقّق حجّة الحقّ على الخلق طبيب الاطبّاء فيلسوف الاسلام ابو علّى بن سينا رحمه الله تع

خير المبادئ ما زيّن بالحمد لواهب القوّة على حمده والصلوة والسلام على سيّدنا محمّد نبيّه وعبده وآله الطيّبين الطاهرين من بعده وبعد فلولا انّ العادة سوّغت[1] للاصاغر الانبساط الى الاكابر لاستعجمت عليهم سبل الاعتصام بعراهم والاستعانة بقواهم[2] والانتهاء[3]

---

1) B. in m. التسويغ اى روا داشتن. 2) A. بطولهم.

3) B. والانتماء.

الى خدمتهم والانحياز الى جملتهم والمباهاة بالاتصال بهم والمبدا[4]
في الاتكال عليهم بل لارتفع ارتباط العام بالخاص واعتماد الرعية على
الراعي وتعزز[5] الواهي بالقوي وانتعاش السافل بالعالي[6] واستكمال
الجاهل بالعاقل واقبال العاقل على الجاهل ولما وجدت العادة قد نهجت[7]
هذه الجادة[8] وشرعت هذه السنة[9] ظفرت بعذر لنفسي في الانبساط
الى الامير اطال الله بقاءه بهدية تسلقت الفكر[10] على اختيار ارضى
ما يتضمنه سعي لديه بعدما تحققت ان رأس الفضائل اقتناء حب[11]
الحكمة في العقائد وايثار الزكي من الاعمال في المقاصد ووجدت الامير
اطال الله بقاءه قد اعطى نفسه النفيسة من رونق[12] الحكمة
ما[13] برز به بذا[14] الاقران عاليا على اشكاله فتبينت[15] ان اتم
الهدايا عنده ما ادى الى اتم الفضائل وهو الحكمة وكنت قد استفدت
في [16] تصفح كتب العلماء جهدي فصادفت المباحث عن القوى
النفسانية من اعصاها على الفكر تحصيلا واعمها سبيلا ورويت[17]
عن عدة من الحكماء والاولياء انهم اتفقوا على هذه الكلمة[18] وهي
من عرف نفسه عرف ربه وسمعت راس الحكماء يقول[19] على وفاق
قولهم من عجز عن معرفة نفسه فأخلق به ان يعجز عن معرفة
خالقه وكيف يرى الموثوق به في علم شيء من الاشياء بعد ما جهل
نفسه ورأيت كتاب الله تع يشير الى مصداق هذا بقوله عز وجل
في ذكره[20] البعداء عن رحمته من الضالين[21] نسوا الله فانساهم
انفسهم اليس تعليقه نسيان النفس بنسيانه تنبيها على تقريبه

4) B. !والمبداءا!. 5) A. وتعاظم. 6) A. بالعلي. 7) B. اي شرعت. 8) B. محجة الطريق شه راه. 9) B. اى الطريق الواضح. 10) B. الفكرة. 11) B. حبه. 12) B. حب. 13) A. برزاً به بذاية. 14) B. بذه اي غلبه. 15) A. فتبين. 16) A. من. 17) cf. وروى. 18) A. الكلمة. 19) B. يقول s. p. d. vide Adn. 20) B. ذكر. 21) Sur. 59, 19.

تذكّره بتذكّرها ومعرفته[22] بمعرفتها وقرأت فى كتب الاوآئل انّهم كلّفوا الخوض فى معرفة النفس بوحى هبط عليهم ببعض الهياكل الالهيّة[23] يقول اعرف نفسك يا انسان تعرف ربّك وقرأت انّ هذه الكلمة كانت مكتوبة فى محراب هيكل اسقليبيوس وهو معروف عندهم فى الانبيآء واشهر[24] من معجزاته انّه كان يشفى المريض بصريح الدعآء وكذلك كان[25] كلّ من تكهّن بهيكله[26] من الرهابين ومنه اخذت الفلاسفة علم الطبّ فرأيت ان اعمل[27] للامير كتابا فى النفس على سنّة الاختصار واسأل الله تع ان يطيل بقآءه ويصون عن العين حوبآءه وينعش به الحكمة بعد ذبولها[28] وينصرها[29] بعد خمولها ويجدّد دولتها بدولته ويؤيّد ايّمها بايّامه ليعمّ بمكانه النفع بمكان اهلها ويغزر[30] عدد طالبى فضلها[31] وما توفيقى الّا بالله وهو حسبى ونعم المعين وجعلت الكتاب فصولا عشرة.

الفصل الاوّل فى اثبات القوى النفسانيّة التى شرعت فى تفصيلها وايضاحها

الفصل الثانى فى تقسيم القوى النفسانيّة الاولى وتحديد النفس على الاطلاق

الفصل الثالث فى انّه ليس شىء من القوى النفسانيّة حادث عن امتزاج العناصر الاربعة بل واردة[32] عليها من خارج

الفصل الرابع فى تفصيل القول فى القوى النباتيّة وذكر الحاجة الى كلّ واحدة[33] منها

الفصل الخامس فى تفصيل القول فى القوى الحيوانيّة وذكر الحاجة الى كلّ واحدة منها

---

22) A. وتعرّفه. 23) A. semper الآلهيّة. 24) B. واشهر. 25) A. om. 26) A. om. 27) A. اعلم. 28) in m. sed in t. et B. خمولها. 29) A. وينصرها. 30) B. ويعزز cfr. c. 10 ff. 31) A. فضلها. 32) A. et B 33) B. m.

الفصل السادس فى تفصيل القول فى الحواسّ الظاهرة وكيفيّة ادراكها
وذكر الخلاف فى كيفيّة الابصار

الفصل السابع فى تفصيل القول فى الحواسّ الباطنة والقوّة المحرّكة للبدن

الفصل الثامن فى ذكر النفس الانسانيّة من مرتبة بدئها الى مرتبة كمالها

الفصل التاسع فى اقامة البراهين الضروريّة فى جوهريّة النفس الناطقة[34]
على طريقة المنطق

الفصل العاشر فى اقامة الحجّة على وجود جوهر عقلىّ مفارق للاجسام
قائم للقوى النطقيّة مقام الينبوع ومقام الضوء للابصار
وبيان ان النفوس الناطقة تبقى متّحدة به[35] بعد
موت البدن آمنة من الفساد والتغيّر وهى المسمّى
العقل الكلّى.

الفصل الاوّل

فى اثبات القوى النفسانيّة التى شرعت فى تفصيلها

من رام وصف شىء من الاشياء قبل ان يتقدّم فيثبت اوّلا آنيّته[1]
فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجّة الايضاح فواجب علينا
ان نتجرّد اوّلا لاثبات وجود القوى النفسانيّة قبل الشروع فى تحديد
كلّ واحدة منها وايضاح القول فيه ولمّا كانت اخصّ الخواصّ بالقوى
النفسانيّة شيئان احدهما التحريك والثانى الادراك فواجب علينا
ان نبيّن[2] انّ لكلّ جسم متحرّك علّة محرّكة[3] ثم يتبيّن لنا من
ذلك ان الاجسام المتحرّكة بحركات زائدة على الحركات الطبيعيّة
كالهابطة الثقيلة والصاعدة الخفيفة لها علل محرّكة نسمّيها نفوسا او

34) B. النطقيّة. 35) A. om.

1) 1. آنيّته B. s. p. d. 2) A. u. B. تعمى. 3) B. متحرّكة.

قوى نفسانيّة وان نبين[4] ان بعض الاجسام مهما[5] رسم بانّه مدرك فانّ ادراكه لن يصحّ نسبته اليه الّا لقوى فيه متمكّنة من الادراك ونفتتح[6] ونقول انّ ممّا لا يعاوق[7] العقل فيه ريبة انّ الاشياء[8] منها ما[9] اشتركت فى شىء وافترقت فى آخر وان المشترك فيه غير المفترق ويصادف كافّة[10] الاجسام مشتركة فى انّها اجسام ثم يصادفها بعد ذلك مفترقة فى انّها متحرّكة والّا[11] لا وجود لذات السكون بل لا حركة[12] الّا على بعد مستدير اذ الحركات المستقيمة قد تقرّر من صورتها انّها لن تنفذ الّا عن وقفات[13] والى[14] وقفات فبيّن ان الاجسام لن[15] توصف بالحركة لانّها اجسام بل لعلل زآئدة على جسميّتها عنها تصدر حركاتها صدور الاثر عن المؤثّر واذ قد تبيّن لنا هذا فنقول انّا وجدنا من الاجسام المتولّدة عن العناصر الاربعة ما يتحرّك لا[16] بالقسر ضربين من الحركة بينهما خلاف ما احدهما يلزم عنصره لاستيلاء قوّة احد الاركان عليه واقتضآئها تحريكه الى حيّزه المجعول له بالطبع كحركة الانسان بطبع العنصر الراجح الثقيل الى اسفل[17] وهذا الضرب من الحركات لا توجد الّا الى جهة واحدة وسياقة واحدة وثانيهما بخلاف مقتضى عنصره الّذى هو امّا السكون[18] فى الحيّز الطبيعىّ حالة الاتّصال به كتحريك الانسان بدنه الى مستقرّه الطبيعىّ وهو وجه الارض وامّا الحركة[19] الى الحيّز الطبيعىّ حالة مباينته[20] وذلك مثل حركة الحيوان النّاقم بجسمه الثقيل

4) A. et B. تبيّن. 5) A. منها. 6) A. ونتمّم, B. ويفتتح. 7) cj. يصادف tr. incipiamus ergo quod de his in quibus non impeditur ratio omnino est; in m. — dubitat —. 8) A. s. elif. 9) B. om. cj. مهما pro منها cfr. n. 5) et c. II init.; tr. quandocumque — — tunc. 10) A. كانّه? 11) A. et B. ولا tr. et si non, tunc non. 12) A. لا. 13) A. وقعات. 14) A. والّا. 15) A. om. 16) A. الّا. 17) B. السفل. 18) B. الانخزال. 19) A. s. elif. 20) A. مباينة.

الى العلوّ فى الجوّ فتبيّن انّ للحركتين علّتين وانّهما مختلفتان احديهما[21] تسمّى طبيعيّة وثانيهما تسمّى نفسا او قوّة نفسانيّة فقد صحّ من جهة الحركة وجود القوى النفسانيّة وامّا من جهة الادراك فلانّ الاجسام توجد مشتركة فى انّها اجسام ومفترقة فى انّها درّاكة فيبيّن بالتدبير الاوّل ان الادراك لن يفترق عنها بذاتها بل بقوى[22] محمولة فيها فقد اتّضح بهذا الضرب من التبيان انّ للقوى النفسانيّة وجودا وذلك ما اردنا بيانه.

الفصل الثانى

فى تقسيم القوى النفسانيّة بالقسمة الاولى وتحديد النفس على الاطلاق

قد سبق منّا ايضاح انّ الاشياء منها ما[1] اشتركت فى شىء وافترقت فى اخر بانّ المشترك فيه غير المفترق فيه ثمّ وجدنا الاجسام المركّبة المتنفّسة اعنى ذوات النفوس قد اشتركت وافترقت فى كلتى خاصّتى تحريكها وادراكها امّا فى التحريك[2] فلانّ كافّتها قد اشتركت فى انّها تتحرّك فى الكمّ حركة النموّ وافترقت بانّ شطرا[3] منها يتحرّك مع ذلك حركات مكانيّة بحسب الارادة وشطرا[3] منها لا يتحرّك بها كالنبات ومثله[4] الاجسام الحيوانيّة قد اشتركت فى انّها حسّاسة[5] مدركة ضربا من الادراك الحسّىّ ثمّ افترقت بانّ شطرا منها مدرك مع ذلك بالادراك العقلىّ وشطرا[3] منها لا يدرك به كالحمار والفرس ثمّ وجدنا قوّة التحريك اعمّ من قوّة الادراك لما[6] رانا

---

21) A. m. احدهما. 22) B. بقوى, A. تقوى et in m. لعلّه تبقى, tr. non procedit ab eis per se, immo per principium vel virtutem moventem in eis = يصدر ... بقوى.

1) B. om., tr. quotiescunque cfr. c. II, 9. 2) A. sine art. 3) A. s. ill. 4) B. ومثلها. 5) B. حساسة. 6) A. كما.

النبات صغرا عنها فتحققنا انّ القوّة التى وقع فيها للحيوان مع
النبات اشتراك (بها[7]) اعمّ من هذه القوّة المدركة والمحرّكة التى فى الحيوان
وكلّ واحدة[8] منها اعمّ من القوّة الناطقة التى للانسان تحصلت لنا
القوى النفسانية مترتّبة بحسب اعتبار العموم والخصوص على ثلث
مراتب اوّلها تعرف بالقوّة النباتيّة لاجل اشتراك الحيوان والنبات فيها
وثانيها تعرف بالقوّة الحيوانيّة وثالثها تعرف بالقوّة النطقيّة فهذا الاقسام
الأوّل للنفس بحسب اعتبار قواها ثلثة واما القول فى تحديد النفس
الكليّة اعنى المطلقة الجنسيّة[9] فذلك[10] سيتّضح على ما اقول انّ من
البيّن ان كلّ واحد من الاجسام الطبيعيّة مركّبة من هيولى اعنى
المادّة ومن الصورة امّا الهيولى فمن خاصّيّتها انّ بها ينفعل الجسم
الطبيعىّ بالذات اذ السيف لا يقطع[11] بحديده بل بحدّته التى
هى صورته وانّما ينثلم لحديده لا لحدّته ومنها انّ الاجسام لا تفترق
بها اعنى الهيولى فانّ الارض لا تفارق الماء بمادّتها بل بصورتها ومنها
انّها لا تفيد الاجسام الطبيعيّة ماهيّتها الخاصّة الّا بالقوّة اذ الانسان
ليست انسانيّته بالفعل مستفادة من العناصر الاربعة الّا بالقوّة واما
الصورة فخاصّيّتها التى[12] بها يؤتى الاجسام افاعيلها اذ السيف ليس
يقطع بحديده بل بحدّته وانّ الاجسام انّما تتغاير بجنسها اعنى
الصورة اذ الارض لا تغاير الماء الّا بصورتها فما بمادّتها فلا وانّ[13]
الاجسام الطبيعيّة انّما تستفيد ماهيّاتها بالفعل من الصورة اذ الانسان
انسانيّته بالفعل بصورته لا بمادّته من العناصر الاربعة فلنتخطّى قليلا
فنقول انّ الجسم الحىّ جسم مركّب طبيعىّ يمايز غير الحىّ بنفسه
لا ببدنه ويفعل الافاعيل الحيوانيّة بنفسه لا ببدنه وهو حىّ بنفسه
لا ببدنه ونفسه فيه وما هو فى الشىء وهذه صورته فهو صورته فالنفس

---

7) del. 8) A. om. 9) A. الجسميّة, K. הגשמיית. 10) A. فلذلك.
11) A. om. 12) cj. ان tr. quod per eam corpus consequitur. 13) A. فانّ.

اذا صورة والصور[14] كمالات اذ[15] بها تكمل هويّات[16] الاشياء فالنفس كمال والكمالات على قسمين امّا مبادئ الافاعيل والآثار وامّا ذات الافاعيل والآثار واحدهما اوّل والآخر ثان فالاوّل هو المبدأ والثاني هو الفعل والاثر فالنفس كمال اوّل لانّها[17] مبدأ لاصدار[18] عن المبدأ والكمالات منها ما هي للاجسام ومنها ما هي للجواهر الغير الجسمانيّة فالنفس كمال اوّل[19] لجسم والاجسام منها ما هي صناعيّة ومنها ما هي طبيعيّة والنفس[20] ليس بكمال جسم صناعيّ فهي كمال اوّل لجسم طبيعيّ والاجسام الطبيعيّة منها ما تفعل افاعيلها بآلات ومنها ما لا تفعل افاعيلها بآلات كالاجسام البسيطة والفاعلة بغلبة القوى البسيطة وان شئنا قلنا انّ الاجسام الطبيعيّة منها ما من شأنها ان[21] تصدر عن ذواتها افاعيل حيوانيّة ومنها ما ليس ذلك من شأنها ثمّ النفس ليست بكمال للقسمين الآخرين من كلي الوجهين فاذا تمام حدّها ان يقال انّها كمال اوّل لجسم طبيعيّ آليّ وان شئنا قلنا كمال اوّل لجسم طبيعيّ ذي حيوة بالقوّة اي مصدر الافاعيل الحيوانيّة بالقوّة فاذا قد قسمنا النفس الجنسيّة وحدّدناها وذلك ما اردنا بيانه.

الفصل الثالث

في تقرير (s. a.) انّه ليس شيء من القوى النفسانيّة بحادث عن امتزاج العناصر بل وارد[1] عليها من خارج.

الاشياء المختلفة مهما تركّبت وحصل في المركّب صورة فامّا ان تكون مماثلة[2] الى شيء من صور[3] البسائط او لا تكون كذلك فان لم تكن كذلك فامّا ان تكون حاصلة[2] عن جملة صور البسائط

14) A. et B. sing. 15) A. om. 16) K. תכונות = هيئات. 17) B. لانّه...لا صادر. 18) cj. لا صادرة, K. התחלה ליוצא מהתחלה = لصادر. 19) A. كمال لجسم اوّل. 20) A. om. usque ad طبيعيّ. 21) B. om. usque ad شأنها.

1) B. واردة. 2) A. in m. sed in t. et B. مماثلا et حاصلا. 3) A. صورة.

بحسب مقارنة التساوى واما ان لا تكون منتهية الى شىء من
صور البسائط بل تكون صورة زائدة على مقتضى صور البسائط
بحسب اعتبارها بالبساطة وبحسب اعتبارها بالتركيب اما مثال
القسم الاوّل فالطعم المائل الى المرارة عند تركيب صبر غالب وعسل
مغلوب واما مثال الثانى فاللون الادكن المتكافىء فى النسبة الى طرفى
البياض والسواد الحاصل عند تركيب ابيض واسود متقاومين[4] ومثال
الثالث من الاقسام المذكورة فنقش الخاتم الحاصل فى الطين المركّب
من التراب اليابس والماء السائل عند اختلاطهما فمعلوم انّ النقش[5]
الحاصل[6] فى الطين ليس بمقتضى صور[6] البسائط لا[7] اذا اعتبرت
بحسب التركيب ولا اذا اعتبرت بحسب البسائط ومعلوم انّ القسم
الاوّل اذا كان واقعا من بسائط متضادّة الصور لا بحسب الاختلاط
بل بحسب الامتزاج انّ[8] الاضداد المغلوبة لا يكون لها فى ذواتها
او فى تأثيراتها الخاصّة بها وجود لامتناع سريان ضدّين فى محلّ واحد
معا بل يكون غلبة تأثيراتها[9] احلال[10] النقص بقوّة الغالب فقط
ومعلوم انّ القسم الثانى مهما وجد اوجب التكافىء والتساوى فى
مقتضى افاعيل صور البسائط ومقتضى انفعالاتها ومعلوم انّ القسم
الثالث اذا وقع[11] لم يكن حاصلا من ذات المركّب اذ ليس له لا
بحسب اعتبار[12] صورته البسيطة ولا المركّبة فاذا هو مستفاد من
خارج فواجب اذ قدّمنا هذه المقدّمات ان نخوض فى مقصودنا فنقول
انّ النفس انّما حصلت فى الاجرام المركّبة المتضادّة الصور ولا يخلوا
حصولها فيها من احد الاقسام الثلثة لكنّه ليس من القسم الاوّل والّا
فهو حرارة او برودة او يبوسة او رطوبة وقع فى ايّها كان نقص مّا وكيف

4) A. متقومين, B. مقاومين. 5) A. النقص, B. النفس. 6) A. om.
7) A. الا. 8) A. لان. 9) B. تاثيرهما. 10) B. اخلال. 11) B.
وجد it. tr. quum invenitur. 12) B. om.

تمنعه احدى هذه القوى ان تصدر عن نفسها الافاعيل النفسانيّة مع حصول النفس التركيبىّ وما كانت شغلت به حالة كمالها وقوّتها بل كيف تتحرّك شىء منها الا[13] الى جهة واحدة فقط ولما ذا[14] وجب مقتضى الممانعة مع الحركات النفسانيّة حتى تورث[15] ممانعتها فلولا ان تاثير شىء واحد بالذات لا يقع فيها[16] ممانعة ولا هو من القسم الثانى اذ وجود القسم الثالث من المستحيل وذلك انّ العناصر مهما تركّبت على تساوى القوى اوجب ذلك فيها بطلان جميع التاثيرات المنسوبة الى كلّ واحد منها فلم يكن الا خلّى عن المركّب ان يتحرّك لا الى جهة العلو والّا فالحرارة غالبة والبرودة مغلوبة ولا الى اسفل والّا فالبرودة غالبة والحرارة مغلوبة بل ولا ان يسكن فى احد الاحياز الاربعة والّا فالطبيعة الجاذبة[17] اليها غالبة فيه وقد قيل انّ جميعها متساو[18] فى الغلبة والمغلوبيّة وهذا خلف فاذا هذا الجسم لا ساكن ولا متحرّك وكلّ جسم احاط به جسم فامّا ساكن وامّا متحرّك وهذا ايضا خلف وما[19] ادّى الى الخلف فهو خلف فقولنا انّ العناصر قد يمكن ان تتركّب[20] على تساوى القوى خلف فنقيضه وهو قولنا انّ ذلك ممتنع صادق فاذا ليس حصول النفس على سبيل القسم الثالث[21] وقد قيل ان ما كان على سبيل القسم الثالث فهو مستفاد من خارج فالنفس مستفادة من خارج وذلك ما اردنا ان نبيّن.

---

13) A. om. 14) B. ولهذا. 15) cj. تؤثّر? 16) B. فيهما cj. فيه.
17) A. لجاذبة. 18) A. et B. متساوى 19) A. om. usque ad خلف*.
20) A. تركب. 21) l. الثانى فاذا حصولها على القسم tr. non ergo advenit anima semitam divisionis secundae quare ipsa advenit.

الفصل الرابع

فى تفصيل القوى النباتيّة وذكر الحاجة الى كل واحدة منها

الاجسام المتنفّسة اعنى ذوات النفوس[1] اذا اعتبرت من جهة قواها النباتيّة وجدت مشتركة فى التغذّى مفترقة فى[2] النموّ والتوليد اذ من المتغذّيات ما لا ينمى مثل الجوهر الحىّ البالغ كمال النشوّ وزمان الوقوف او المنحطّ عنه بالذبول ولكنّ كلّ نامٍ متغذٍّ فاذًا[3] من المتغذّيات ما لا يولّد كالبزور التى لم تستحصد بعد والحيوان الذى لم يدرك ولكنّ كلّ مولّد فهو لا محالة قد يتقدّم[4] عليه التغذية وحالة التوليد لا تعرى عن التغذية ثم نجدها بعد الاشتراك فى التغذّى مشتركة فى النموّ مفترقة فى المتولّد[5] اذ[6] من الناميات ما لا يولّد مثل الحيوان الغير المدرك والدود ولكنّ كلّ مولّد[7] فقد يقدم عليه النماء وحالة التوليد لا تعرى عن الانماء فهذه القوى[8] النباتيّة ثلث اوّلها المغذّية وثانيها[9] المنمية وثالثها المولّدة والمغذّية كالمبدأ والمولّدة كالغاية والمنمية كالواسطة الرابطة بالغاية[10] بالمبدأ وانّما اضطرّ الجسم المتنفّس الى القوى الثلث[11] لانّ الامر الالهىّ لمّا ورد على الطبيعة بتكليفها تكوين الحىّ المركّب من العناصر الاربع بحكمة اقتضته وكانت الطبيعة بذاتها لا تقدر على انشاء الجسم المتنفّس دفعة واحدة بل بانمائه قليلا قليلا ولان الجوهر المركّب تركيبا حيوانيّا قابلا للتحلّل والسيلان بطباعه وكان المركّب من الاضداد لا يحتمل البقاء المديد المقصود منه احتاجت الطبيعة الى قوّة تقدر بها على انشاء الجسم الحىّ بالانماء فرفدت من العناية الالهيّة

---

1) B. النفس cfr. II. init. 2) A. بالنموّ. 3) A. فاذًا. 4) A. بعدم غلبه. 5) cj. التوليد, B. المتوالد. 6) A. اذ المتولّد. 7) A. مولود مقدم بعدم غلبه. 8) A. القوّة. 9) B. وثانيتها...وثالثتها. 10) l. الغاية, B. الرابطة بالمبدأ. 11) A. om. B. القلب.

بالقوّة المنمية والى[12] قوّة تقدر بها على حفظ مقدار الجسم المتنقّص
عليه[13] لشدّة[14] ما يتلقه التحلّل منه فامدّت من العناية الالهيّة
بالغاذية[15] والى قوّة تهيّء من الجسم الطبيعيّ الحيّ جزءًا[16] تقيؤه
حتى اذا حلّ الفساد بالجسم استخلف لنفسه بدلا ليتوصّل بذلك
الى استبقاء[17] الانواع فاعينت من العناية الالهيّة بالقوّة المولّدة
ويجب ان تتحقّق انّ القوّة[18] المنمية وان وجدت من الجهة التى
ذكرنا تالية للمغذية والمولّدة تالية للمنمية فانّ شأن الثلث فى
استيلائها على تكوين الجسم الحيّ وحفظه بخلاف تفعيلها بالعكس
من ذلك فانّ اوّل ما يستولى على المادّة المتهيّئة لقبول الحياة هى
القوّة المولّدة فانّها تلبس المادّة اوّلا صورة المقصود بخدمة المنمية
والغاذية فاذا حصلت فيها كمال الصورة سلّمت الولاية الى المنمية
فتستولى عليها المنمية بخدمة المغذية وتحرّكها مع حفظ صورتها
على تناسب الاقطار تحريكا تشوّبها الى الغرض المقصود من المنمية
ثمّ تقف وتستولى على المادّة القوّة المغذية والقوّة المولّدة مخدومة
غير خادمة وبازائها القوّة الغاذية خادمة غير مخدومة فالقوّة المنمية
مخدومة من وجه خادمة من وجه والقوّة المغذية وان لم توجد
مخدومة فى القوى النفسانيّة فانّها قد تستخدم القوى الاربع من
الطبيعيّة اعنى الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وكما انّ المقصود
فى التصوير انّما هو تحصيل الصورة فى المادّة على الهيئة المقصودة
لا تحصيل النموّ والتغذّى انّما احتيج اليهما لاجل تحصيل الصورة
المقصودة لا بالعكس فكذلك الغاية فى القوى هى القوّة المولّدة
دون المنمية والغاذية فاذا القوّة المولّدة تعدم[19] العلّة الماهيّة[20]
وبالله التوفيق.

---

12) A. على. 13) ita A. et B., sed deest verbum. 14) A. لسلب indistincte. 15) B. الغاذية. 16) L. جزء و —, B. حيزا (= حيّزا). 17) B. لستيفاء. 18) A. للقوّة. 19) L. تقدم تقدّم العلّة الغائيّة vitio comm. 20) B. الماهية.

الفصل الخامس

فى تفصيل القوى الحيوانيّة وذكر الحاجة التى كلّ واحدة منها.

اقول ان كلّ حيوان حاسّ فهو متحرّك بالارادة ضربا من الحركة[1] وكلّ حيوان متحرّك ضربا من الحركة بالارادة فهو حاسّ اذ الحسّ فيما لا يتحرّك بالارادة معطّل لا يفيد وعدمه فيما يتحرّك بالارادة ضرورة[2] والطبيعة لمّا قرنت بها من العناية الالهيّة لا تعطى شيئا من الاشياء معطّلا ولا ضارًّا ولا تمنع ضروريًّا ولا نافعا وعسى قائلا[3] يعترض علينا فيقول ان الاصداف ممّا تحسّ ولا تتحرّك بالارادة الّا انّ هذا الاعتراض يزول سريعا بالتجربة فانّ الاصداف وان لم تتحرّك من مواضعها ضربا من الحركة المكانيّة الاينيّة بالارادة فانّها قد تنقبض وتنبسط فى داخل صدفها على ما شاهدناه بالعيان على انّى قد جرّبت[4] غير مرّة فقلبت الصدف على ظهره حتى تباعد موضع جذبه الغذآء عن الارض فما زال يضطرب حتى عاد فوقف على هيئة يسهل له بها جذب الغذآء عن الارض لحمئة واذا[5] قد تحقّق لنا هذا فنقول انّ الحكمة[6] الالهيّة لمّا اقتضت ان يكون حيوان متحرّك بالارادة مركّبا[7] من العناصر الاربعة وكان لا يؤمن عليه اضرار الامكنة المتعاقبة عليه عند الحركة ايّد بالقوّة اللمسيّة حتى يهرب بها عن المكان الغير الملآئم ويقصد بها المكان الملآئم ولمّا كان مثله من الحيوانات لا يستغنى جبلّته عن التغذّى وكان اكتسابه للغذآء بضرب ارادىّ وكان من الاطعمة[8] ما يوافقه ومنها ما لا يوافقه ايّد بالقوّة الذوقيّة وهاتان القوّتان تنفعان ضروريّتان فى الحيوة والبواقى توابع غير ضروريّات ويلى الذوقيّة فى تأكّد الحاجة اليه[9] الشمّيّة اذ كانت الروآئح تدلّ الحيوان على الاغذية الملآئمة

1) A. الحكمة. 2) A. et B.; l. ضارّ vide summ. 3) B. recte قائل. 4) A. repet. بالعيان. 5) A. واذا sine قد. 6) B. الحكمآء. 7) ita A. et B., l. مركّب. 8) A. الاطمعة. 9) cf. اليها.

دلالة قويّة ولم يكن للحيوان بدّ من الغذاء ولم يكن غذاؤه يحصل له الّا بالاكتساب اوجبت العناية الالهيّة وضع القوّة الشامّة فى اكثر الحيوان والتى تلى القوّة الشامّة فى المنفعة هى القوّة المبصرة ووجه منفعتها انّ الحيوان المتحرّك بالارادة لمّا كان تحريكه الى بعض المواضع كمواقد النيران وعن بعض المواضع كقلل الجبال وشطوط البحار ممّا يؤدّى الى الاضرار به اوجبت العناية الالهيّة وضع القوّة المبصرة فى اكثر الحيوان والتى تلى القوّة المبصرة فى المنفعة هى القوّة السامعة ووجه منفعتها انّ الاشياء الضارّة والنافعة قد يستدلّ بها بتخالف اصواتها فاوجبت العناية الالهيّة وضع القوّة السامعة فى اكثر الحيوان على انّ منفعة هذه القوّة من النوع الناطق من الحيوان تكاد تفوق الثلث فبهذا ذكر وجه منافع الحواسّ الظاهرة الخمس ولمّا كان اكثر[10] الوصول الى معرفة المنافى والملائم انّما تكون بالتجربة اوجبت العناية الالهيّة وضع الحاسّة[11] المشتركة اعنى القوّة المتصوّرة فى الحيوان ليحفظ بها صور المحسوسات ووضع القوّة المتذكّرة الحافظة ليحفظ بها المعانى المدركة من المحسوسات ووضع القوّة المتخيّلة ليستعدّ بها ما يمحى عن الذكر بضرب من الحركة ووضع القوّة المتوهّمة ليقف بها على تصحيح ما يستنبطه التخيّل ويقيمه ضربا[12] من الوقوف الظنّى حتّى يعيده فى الفكر[13] وامّا وجه الحاجة الى القوّة المحرّكة فلانّ الحيوان لمّا لم يكن حاله كحال النبات فى جذب النافع من الاغذية ودفع الضارّ الممانع بل كان ذلك له بضرب من الاكتساب احتيج الى قوّة محرّكة لاجتذاب النافع ورد[14] الضارّ فاذا جميع قوى الحيوان امّا مدركة وامّا محرّكة والمحرّكة هى القوّة الشوقيّة وهى امّا محرّكة

---

10) A. om. 11) B. بخاصة l. الحاسّة, tr. „sensum communem" K. ההרגשה המשתתפת. 12) A. وضربا. 13) l. الذكر, tr. donec vadat ad memorativam K. עד שישיבהו אל הזכרון. 14) B. ودفع.

الى طلب مختار حيوانىّ وهى القوّة الشهوانيّة واما محرّكة التى تدفع مكروه حيوانىّ وهى القوّة الغضبيّة والمدركة اما ظاهرة كالحواسّ الخمس[15] واما باطنة كالمتصوّرة والمتخيّلة والمتوهّمة والمتذكّرة والقوّة المحرّكة لاتتحرّك الّا عند اشارة جازمة من القوّة الوهميّة باستخدام المتخيّلة والقوّة المحرّكة فى الحيوان الغير الناطق هى الغاية وذلك لانّه لم توضع فيه القوّة المحرّكة ليصلح له بها اسباب الحسّ[16] والتخيّل بل انّما وضعت فيه القوّة الحسّيّة والمتخيّلة ليصلح له بهما اسباب الحركة وامّا النوع الناطق فعلى العكس لانّه انما وضعت فيه القوّة[17] المتحرّكة ليتهيّأ له بها اصلاح النفس الناطقة العاقلة الدرّاكة لا بالعكس فالقوّة المحرّكة فى الحيوان الغير الناطق كالامير المخدوم والحواسّ الخمس كالجواسيس المبثوثة والقوّة المتصوّرة كصاحب بريد الامير اليه يرجع الجواسيس والقوّة المتخيّلة كالفيج الساعى بين البريد وبين صاحب البريد والقوّة المتوهّمة كالوزير والقوّة الذاكرة كخزانة الاسرار والفلك والنبات لم توضع فيهما القوّة الحسّاسة والمتخيّلة وان كان لكلّ واحد منها نفس وكان له حياة امّا الفلك فلارتفاعه واما النبات فلانحطاطه عنه.

الفصل السادس

فى تفصيل القول فى الحواسّ الخمس وكيفيّة ادراكها.

امّا القوّة المبصرة فقد اختلفت الفلاسفة فى كيفيّة ادراكها فزعمت طائفة منهم انّها انّما تدرك بشعاع يبرز عن العين فيلاقى المحسوسات المرئيّة وهذه طريقة افلاطن الفيلسوف وزعم آخرون انّ القوّة المتصوّرة تلاقى بذاتها المحسوسات المبصرة فتدركها وقال آخرون انّ الادراك[1]

---

15) A. om. 16) A. om. usque ad اسباب. 17) A. اسباب القوة.
1) A. للادراك.

البصرى بانطباع[2] اشباح المحسوسات المرئيّة فى الرطوبة الجليديّة من العين عند توسّط الجسم المشفّ بالفعل عند اشراق الضوء عليه انطباع الصورة فى المرآة فلو انّ المرآة كانت ذات قوّة باصرة لادركت الصورة المنطبعة فيها وهذه طريقة ارسطوطالس الفيلسوف وهو القول الصحيح المعتمد[3] فامّا بطلان قول افلاطن فذلك بيّن لانّ الشعاع لو كان يخرج من البصر ويلاقى المحسوسات لكان البصر لا يحتاج الى الضوء بل لكان[4] يدرك فى الظلمة بل[5] ولكان ينير الهوآء عند خروجه فى الظلام على انّ هذا الشعاع لا يخلوا امّا ان يكون قوامه بالعين فقط فاذا قول افلاطن بخروجه من العين محال وامّا ان يكون قوامه بجسم غير جسم[6] العين اذ لا بدّ له من حامل اذ الشعاع كيفيّة عرضيّة وذلك الجسم لا يخلوا[7] امّا ان يكون منبعثا[8] من العين ويلزم حينئذ ان لا تبصر العين جميع ما تحت السمآء الصافى اذ الجسم لا ينفذ فى الجسم بسرعة الّا[9] ان تنقله[10] ويخلف مكانه ولعلّ الخصم يعتذر بالخلآء الّا ان افلاطن ينكر وجود الخلآء البتّة وعلى انّا اذا سلّمنا وجود الخلآء مسامحة[11] فانّ الجسم الخارج من العين انّما ينفذ فى جسم المآء فى بعض فرجه[12] الخالية لا فى جميع عظمه فيجب بحسب هذا القول ان لا تبصر العين الّا بعض المواضع ممّا تحت السمآء وامّا ان يكون جسما متوسّطا بين المبصِر والمبصَر[13] فيقوم به الضوء الخارج من العين على انّ هذا القول ايضا غير صحيح وذلك انّ كلّ شىء من الاشيآء فانّه فى القرب من منبعه اقوى ولا سيّما الضيآء فيلزم من ذلك ان يكون الجسم المبصر مبهما[14]

---

2) A. انطباع. 3) B. المعتقد. 4) A. كان. 5) A. om. 6) A. الجسم c. art. 7) A. et B. يخلو. 8) A. منبعا. 9) A. om. 10) A. يقله, B. تنقله. 11) A. مسامحة. 12) A. فرجه الخالية. 13) B. والبصر. 14) A. et B. مبهما.

ادنى من العين ادنآء(15 قريبا كان ادراكنا حينئذ اقوى فلذا اذا
رفعنا الجسم المتوسّط فستدرك العين محسوسها فالمتوسّط(16
الحامل للضوء لا حاجة اليه الّا بالاتّفاق وحينئذ لا حاجة للابصار
الى خروج الضوء وهذا كذب فاذا قول افلاطن باطل وامّا الذين قالوا
انّ المدرك للمرئىّ هو القوّة المتصوّرة بذاتها بانطباع صورة المحسوس
فيها فقد جعلوا الغائب كالحاضر اذ القوّة المتصوّرة قد(17 يوجد
فيها صورة المحسوس مع غيبوبة المحسوس فيه من غير ان يوصف
الحىّ حينئذ بالابصار بل بالتخيّل والذكر على انّ هؤلآء قد ارتكبوا
شنعة(18 اعظم من هذا اذ جعلوا خلقة وتركيبها معطّلين لا تجديان
فائدة ولا يحتاج اليهما فى الادراك البصرىّ اذ القوّة المتصوّرة تلاقى
بذاتها المحسوسات وتكفى الطبيعة مؤونة تهيئة الآلة فاذا الصحيح
انّ اشباح الاشيآء تمتدّ فى المشفّ اذا كان مشفّا بالفعل عند اشراق
المضىء عليه فلا تظهر الّا فى جسم صقيل قابل لها كالمرآة وما
شابهها وفى العين رطوبة جليديّة تنطبع فيها صور الاشيآء المنطبعة
فى المرآة وقد ركبت فيها القوّة المبصرة فاذا انطبعت فيها ادركتها
ومدركات البصر بالحقيقة هى الالوان   وامّا القوّة السامعة فانّها تسمع
الصوت والصوت هو(19 حركة هوآء يحسّه(20 الاذن عند اصطكام جسمين
صلبين املسين اصطكاما سريعا وانفلات(21 الهوآء عمّا بينهما وقرعه الاذن
وتحريكه الهوآء المعدّ فى آلة السمع فقد اذا حرّكها واثّر حركتها فى
عصب السمع ادركته القوّة على شكلها وانّما اشترطت الصلابة لانّ
الجسمين الرخوين لا ينفلت عنهما الهوآء بل ينتشر(22 فى فرجهما(23

---

15) A. et B. الثنا. 16) A. بالمتوسّط. 17) A. فقد. 18) B. شمعة? tr. composuerunt falsitatem cj. شبهة? 19) A. فهو. 20) A. et B. indistincte. 21) B. وانقلاب. 22) Similiter in libro الشفآء (Leyd. manuscr. no. 1444(5) والملاسة ايضا لئلّا ينتشر الهوآء فى الفرج), A. يتنفس, B. ينفشر. 23) B. فرجها.

وانّما اشترطت الملاسة لانّ الاجسام الغير الملس لا ينقلب الهوآء عنها باسره بالقوّة[24] بل يحتبس فى المنافذ وانّما اشترطت الاصطدام السريع لانّه اذا تراخى وتباطى لم ينقلب الهوآء بالقوّة والصدى يكون عن تموّج[25] الهوآء المنقلب عن المتصادمين لمصادمته جسما آخر صلبا عريضا او مجوّفا مملوءا من الهوآء لمنع الهوآء الذى عنه عن نفوذ الهوآء المنقلب وقرعه الاذن بعد القرعة الاولى على الشكل الاوّل وامّا القوّة الشامّة فانّها تشمّ الروائح عند استنشاق الهوآء الذى قبل من الجسم ذى الرائحة رائحته كما يقبل الجسم عن الجسم السخن سخونته فانّ[26] الحيوان اذا استنشق مثل هذا الهوآء فى الفم حتى مسّ مقدّم الدماغ وغيره الى رائحته احسّت به القوّة الشامّة وامّا الذوق فانّما يكون عند استحالة رطوبة الآلة الذائقة اعنى اللسان الى الطعم الوارد وقبول[27] جرم الآلة لذلك الطعم وادراك القوّة الذائقة لما عرض[28] فى الآلة وامّا اللمس فانّما يكون عند قبول الآلة بكيفيّة الملموس وادراك القوّة اللامسة لما عرض فى الآلة وجميع المحسوسات البسيطة الاوّليّة والاصليّة ازواج ثمانية فاذا اعتبرتها صارت ستّة عشر وامّا اللمس فاربعة ازواج اوّلها الحرارة والبرودة وثانيها الرطوبة واليبوسة وثالثها الخشونة والملاسة ورابعها الصلابة واللينة[29] وامّا الحواسّ الاربع الباقية فلكلّ واحد منها زوج فللشمّ زوج واحد وهو الرائحة الطيّبة والمنتنة وللذوق زوج وهو الحلو والمرّ وللسمع[30] زوج وهو الصوت الثقيل والصوت الحادّ وللبصر[31] زوج وهو الابيض والاسود وسائر المحسوسات مركّبة من هذه البسائط ومتوسّطة بين اثنين منها كالاغبر من الابيض والاسود

---

24) A. وبالقوّة. 25) A. تولّد, B. تموّ vide comm. 26) A. فاذا, 27) A. قبول fr. et apud receptionem. 28) A. عوض. 29) B. اللين. 30) A. والسمع. 31) A. والبصر.

والفاتر من الحارّ والبارد وجميع المحسوسات انّما تحسّ بضرب من
الجمع والتفريق والقبض والبسط الّا الاصوات فانّها[32] تحسّ بتفريق
وامّا البرودة فتحسّ بجمع وامّا الرطوبة فببسط وامّا اليبوسة فبقبض
وامّا الخشونة فبتفريق وامّا الملاسة فببسط وامّا الصلابة فبدفع
وتلك ضرب من الجمع والقبض وامّا اللين فباندفاع[33] وتلك لا يخلوا
من بسط وتفريق وامّا الحلاوة فببسط خال عن التفريق وامّا
المرارة فبتفريق وقبض وامّا الرائحة الطيّبة فببسط خال عن
التفريق وامّا المنتنة فبتفريق وقبض[34] وامّا البياض فبتفريق وامّا
السواد فبجمع وامّا المتوسّطات بين القوى الحسّاسة والصور
المحسوسة فخالية عن صور المحسوسات بذاتها والّا فلا يمكن ان
تكون متوسّطة اذ صورها حينئذ تكون مشغلة للقوّة عن ادراك
غيرها والخلوّ عنها امّا خلوّ بالاطلاق وامّا خلوّ باعتدالها فيها
كاعتدال الكيفيّات الملموسة فى اللحم الذى هو متوسّط بين
القوى[35] اللامسة وبين الكيفيّة الملموسة مع انّ اللحم مركّب من
الكيفيّات الملموسة لا محالة الّا انّ الاعتدال اعدمها فيه وامّا القسم
الاوّل فخلوّ[36] الهوآء والسمآء وشابيهما[37] من متوسّطات الابصار عن
اللون وكخلوّ[36] الهوآء والمآء اللذان هما متوسّطا الشمّ من الرائحة
وكخلوّ المآء الذى هو متوسّط الذوق عن الطعم وكركود الهوآء
الذى هو متوسّط السمع وخلوّه من الحركة وكلّ واحدة[38] من
هذه القوى اذا حقّقت فانّما تدرك بالنسبة[39] بالمحسوس بل انّه
تدرك اوّلا ما تأثّر فيه من صورة المحسوس فانّ العين انّما تدرك

---

32) cj. فانّها انّما v. comm. 33) A. et B. فاندفاع. 34) B. om. 35) tr. r. inter virtutem tactivam. 36) B. كلو tr. fal. divisione autem prima evacuatur aër a aqua. 37) A. شابهما. 38) A. masc. 39) B. بتشبه = بتشبّه cfr. p. 363, 6 v. u.

الصورة المنطبعة فيها من المحسوس وكذلك البوارق والمحسوسات القويّة الشاقّة كالصوت الشديد والرآئحة القويّة والضوء المشرق والبريق اذا تكرّرت على الآلة افسدتها والّتيا بمشقّتها[40] عليها والحواسّ الخمس تدرك كلّ واحدة[41] منها بتوسّط مدركها الحقيقىّ اشيآء أخر خمسة احدها الشكل والثانى العدد والثالث العظم والرابع الحركة والخامس السكون امّا ادراك البصر واللمس والذوق ايّاها فظاهر وامّا السمع فانّه يدرك بحسب اختلاف عدد الاصوات عدد المصوّتين ويقويها[42] عظم الجسمين المتصادمين وبحسب ضرب من اختلافها وثباتها[43] الحركة[44] والسكون وبحسب احاطتها على المصوّت المصمت والمصوّت المجوّف ضربا[45] من الاشكال وامّا الشمّ فانّه يعرف بحسب اختلاف جهات ما يتادّى اليه من الروآئح واختلافها[46] فى كيفيّاتها عدد الاشيآء المشمومة وبمقدار الكثرة عظمها وبمقدار القرب والبعد والاختلاف والثبات[47] حركتها وسكونها وبحسب الجوانب التى تتادّى اليه رآئحتها من جسم واحد شكلها الّا انّ هذا ضعيف جدّا فى هذه القوّة فى الناس لضعفها فيهم.

الفصل السابع

فى تفصيل القول فى الحواسّ الباطنة [والقوّة[1] المحرّكة]

الحواسّ الظاهرة ليس شىء منها يجمع بين ادراك اللون والرآئحة واللين وربّما لقينا جسما اصفر وادركنا منه انّه عسل حلو طيّب

---

40) A. بمشقّتها, B. بمسقتها tr. propter excellentiam! ipsius super eum accidentem. 41) B. masc. 42) B. sine p. d. sj. ويقوّتها. 43) B وثباتها, A. واوثباتها. 44) A. et B. والحركة. 45) A. ضرب. 46) A. أو. 47) A. والنسبات, B. والسمات.

1) tr. om.

الرائحة سيّال ولم نذقه ولا شممناه ولا لمسناه فبيّن انّ عندنا قوّة اجتمعت فيها الدركات الحواسّ الاربع[2] وصارت عنده[3] صورة واحدة ولولاها لما عرفنا انّ الحلاوة مثلا غير السواد اذ المميّز بين شيئين هو الذى عرفهما جميعا وهذه القوّة هى الموسومة بالحسّ المشترك وبالمتصوّرة ولو كانت من الحواسّ الظاهرة لاقتصر سلطانها على حال اليقظة فقط[4] والمشاهدة تشهد بخلاف ذلك فانّ هذه القوّة قد تفعل فعلها فى حالتى النوم واليقظة جميعا ثم فى الحيوان قوّة تركّب ما اجتمع فى الحسّ المشترك من الصورة[5] وتفرق بينهما[6] وتوقع[7] الاختلاف فيها من غير ان يزول الصور[8] عن الحسّ المشترك ولا محالة انّ هذه القوّة غير القوّة المتصوّرة اذ القوّة المتصوّرة ليس فيها الّا الصور الصادقة المستقلة من الحسّ وقد يمكن ان يكون الامر فى هذه القوّة على خلاف هذا فتتصوّر باطلا كذبا وما[9] لم تاخذه على هيئته من الحس وهذه القوّة هى المسمّات بالمتخيّلة[10] ثمّ فى الحيوان قوّة تحكم على الشىء بانّه كذا او ليس كذا بالجزم وبها يهرب الحيوان عن المحذور ويقصد المختار وبيّن انّ هذه القوّة غير القوّة المتصوّرة اذ القوّة المتصوّرة تتصوّر الشمس على حسب ما اخذت من الحسّ على مقدار قرصها والامر[11] فى هذه القوّة بخلاف هذا وكذلك السبع يلقى الصيد من البعيد على حجم الطائر الصغير فلا يشكل عليه صورته ومقداره بل يقصده وبيّن ايضا انّ هذه القوّة غير المتخيّلة وذلك انّ القوّة المتخيّلة تفعل افاعيلها من غير اعتقاد منها انّ الامور على حسب تصوّراتها وهذه القوّة هى المسمّاة بالمتوهّمة والظانّة ثمّ فى الحيوان قوّة تحفظ معانى ما ادركته الحواسّ مثل انّ الذئب

2) A. et B. الاربعة. 3) Item tr., A. عنده. 4) A. om. 5) cj. الصور. 6) l. بينها. 7) A. وتقع. 8) A. الصورة. 9) A. ولم. 10) A. بالتخيّليّة (= المتخيّلة?). 11) cj. والامر.

عدوّ والولد حبيب وبيّن هو البيّن انّ هذه القوّة غير المتصوّرة وذلك
انّ المتصوّرة لا صور فيها الّا ما استفادتها من الحواسّ ثمّ الحواسّ لم تحسّ
بعداوة الذئب ولا محبّة الولد بل صورة الذئب وخلقة الولد وامّا
المحبّة والاضرار فانّما نالهما[12] الوهم ثمّ خزنهما[13] في هذه القوّة
وبيّن ان هذه القوّة غير المتخيّلة وذلك انّ المتخيّلة قد تتخيّل
غير ما استصوبه الوهم وصدّقه واستنبطه من الحواسّ وامّا هذه القوّة
فلا تتصوّر غير ما استصوبه الوهم وصدّقه واستنبطه من الحواسّ
وهذه القوّة غير القوّة المتوهّمة وذلك انّ القوّة المتوهّمة ليست
تحفظ ما صدّقه شيء آخر بل تصدّق[14] بذاتها وامّا هذه القوّة
فانّها لا تصدّق بذاتها بل تحفظ ما صدّقه شيء آخر وهذه القوّة
هي المسمّاة بالحافظة والمتذكّرة والقوّة المتخيّلة اذا استعملتها القوّة
المتوهّمة بانفرادها سمّيت بهذا الاسم اعني المتخيّلة واذا استعملتها
القوّة الناطقة سمّيت القوّة المفكّرة والقلب ينبوع جميع هذه القوى
عند ارسطوطاليس الفيلسوف الّا انّ سلطانها في آلات مختلفة فامّا
سلطان الحواسّ الظاهرة ففي آلاتها المعلومة وامّا سلطان المتصوّرة[15]
ففي التجويف المقدّم من الدماغ وامّا سلطان القوّة المتخيّلة ففي
التجويف الاوسط وامّا سلطان القوّة المذكّرة ففي التجويف المؤخّر
من الدماغ وامّا سلطان القوّة المتوهّمة ففي جميع الدماغ لا سيّما
في حيّز المتخيّلة منه وبحسب ما ينال هذه التجاويف من الآفات
ينال الفعل[16] هذه القوى ولو انّها قائمة بذاتها فعّالة بذاتها لما
احتاجت في خصائص افعالها الى شيء من الآلات وبهذا[17] يعلم
انّ هذه القوى لا تقوم بذاتها بل القوّة[18] الغير المائتة[19] في النفس

---

12) A. ناكرهما. 13) A. حسّ بهما. 14) A. تصد. 15) A. الحواسّ. 16) B. من الفعل. 17) B. ولهذا. 18) B. بالقوّة.
19) B. المائتة, A. المائة sc. non fixa = الثابتة.

النطقيّة كما سنوضحه بعد على انّها قد تستخلص[20] لنفسها لباب هذه القوى ضربا من الاستخلاص فتوجدها بذاتها وسوف يرد بيان هذا قريبا ان شآء الله تع.

الفصل الثامن

في ذكر النفس الانسانيّة من مرتبة بدئها الى مرتبة كمالها.

لا شكّ انّ نوع الحيوان الناطق يتميّز من غير الناطق بقوّة بها يتمكّن من تصوّر المعقولات وهذه القوّة هي المسمّاة بالنفس النطقيّة وقد جرت العادة بتسميتها العقل الهيولانيّ اى العقل بالقوّة تشبيها[1] لها بالهيولى وهذه القوّة موجودة في كافّة النوع الانسانيّ وليس لها في ذاتها شيء من الصور المعقولة بل تحصل فيها تلك بضربين من التحصيل احدهما بالهام الهىّ من غير تعلّم ولا استفادة عن الحواسّ كالمعقولات البديهيّة مثل اعتقادنا ان الكلّ اعظم من الجزء وانّ النقيضين لا يجتمعان في شيء واحد معا فالعقلآء البالغون مشتركون في نيل هذه الصور والثاني باكتساب قياسيّ واستنباط برهانيّ كتصوّر الحقائق المنطقيّة[2] مثل الاجناس والانواع والفصول والخواصّ والالفاظ المفردة والمركّبة بالضروب المختلفة من التركيب والقياسات المؤلّفة الحقيقيّة والكاذبة والقضايا التى اذا شكّلت[3] بالقياسات انتجت نتائج ضروريّة برهانيّة او اكثريّة جدليّة او مساوية خطابيّة او اوّليّة سوفسطائيّة او ممتنعة شعريّة وكتحقيق الامور الطبيعيّة كالهيولى والصورة والعدم والطبيعة والمكان والزمان والسكون[4] والحركة والاجرام الفلكيّة والاجرام العنصريّة والكون والفساد المطلقين وكون المواليد الكائنة في الجوّ والكائنة في المعادن والكائنة على اديم الارض من

---

20) A. استخلص, B. يستخلص ه: فتوجدها.

1) A. add. هو. 2) A. om. H. הדבריות. 3) A. سكلت. 4) B. om.

النبات والحيوان وحقيقة الانسان وحقيقة تصوّر النفس لنفسها وكتصوّر الامور الرياضيّة من العدديّة والهندسة[5] المحضة والهندسة النجوميّة والهندسة اللحنيّة والهندسة المناظريّة وكتصوّر الامور الالهيّة كمعرفة مبادئ الموجود المطلق من حيث هو موجود ولواحقه كالقوّة والفعل والمبدأ والعلّة والجوهر والعرض والجنس والنوع والمضادّة والمجانسة والاتّفاق والاختلاف والوحدة والكثرة واثبات مبادئ العلوم النظريّة من الرياضيّة والطبيعيّة والمنطقيّة التى لا يتوصّل اليها الّا بهذا العلم وكاثبات المبدع الاوّل والمبدَع[6] الاوّل والنفس الكليّة وكيفيّة الابداع ومرتبة العقل من الابداع ومرتبة النفس من العقل ومرتبة الهيولى من الطبيعة والصور[7] من النفس ومرتبة الافلاك والانجم والكائنات من الهيولى والصورة ولما ذا اختلفت كلّ هذا الاختلاف فى التقدّم والتأخّر ومعرفة السياسة[8] الالهيّة والطبيعة الكليّة والعناية الازليّة والوحى النبوىّ والروح المقدّس الربّانىّ والملائكة العلويّة والتوصّل الى حقيقة تنزيه المبدع عن الشرك والتشبيه والتوصّل الى معرفة ما اعدّ للمحسنين من الثواب وللمسيئين من العقاب واللذّة والالم الواصلين الى النفوس بعد فراقها الابدان وهذه القوّة التى تتصوّر هذه المعانى قد تستفيد من الحسّ صورا عقليّة متخيّلة[9] غريزيّة لها وهى ان تعرض على ذاتها الصور التى فى القوّة المتصوّرة والقوّة الحافظة باستخدام المتخيّلة والوهميّة ثمّ تنظر[10] فيها فتجدها قد اشتركت فى صور وافترقت فى صور وتجد بعض ما فيها من الصور ذاتيّة وبعضها عرضيّة امّا اشتراكها[11] فى الصور

5) A. semper الهندسيّة. 6) A. et K. om. 7) l. والصورة, cfr. infra K. והצורה. 8) K. וידיעת האנושות והאלהות = الانسانيّة. 9) A. تتخيّلة, l. بمخيّلة. 10) B. sin. p. d. A. semper I pers. 11) A. dual.

فكاشتراك صورة زيد[12] وحمار في المتصوّر في الحيـاة وافتراقها بالنطق واللانطق وامّا الذاتيّة فكالحيوة فيهما وامّا العرضيّة فكالسواد والبياض فاذا وجدناهما[13] على هذه الصورة جعل كلّ واحد من هذه الصور الذاتيّة والعرضيّة والمشتركة والخاصّيّة صورة واحدة عقليّة كلّيّة على حدة فتستنبط بهذه الجبلّة[14] الاجناس والانواع والفصول والخواصّ والاعراض العقليّة ثمّ تركّب هذه المعاني المفردة تركيبات جزئيّة ثمّ تركّبها تركيبات قياسيّة فتستنتج منها فوائد من النتائج وجميع[15] ذلك لها بخدمة القوى الحيوانيّة واعانة العقل الكلّيّ على ما سنوضحه وتوسّط[16] ما جبل فيه من البداآت[17] الضروريّة العقليّة وهذه القوّة وان استعانت بالقوى الحسّيّة عند استنباطها الصور العقليّة المفردة من الصور الحسّيّة فهي غير محتاجة اليها في تصوير هذه المعاني في ذاتها وفي تركيب القياسات منها لا عند التصديق[18] ولا عند التصوّر للاعتقادين على ما سنوضحه بعد ومهما[19] استنبطت الفوائد الحسّيّة التي تمسّ الحاجة اليها بالجبلّة المذكورة رفضت الاستخدام القوى الحسّيّة بل كفت بذاتها جميع ما تتداوله من الافاعيل وكما انّ القوى الحسّيّة انّما تدرك بتشبّه من المحسوس فكذلك القوى العقليّة انّما تدرك بتشبّه من المعقول وهذا التشبّه[20] تجريد الصورة من المادّة والانتقاش بها الّا انّ القوّة المحسّسة لا تحصّل الصورة الحسّيّة بارادة حركة وفعل منها بل بوصول ذات المحسوس اليها امّا بالاتّفاق وامّا بتوسّط القوّة المحرّكة وتجرّد الصور لها باعانة الوسائط الموصلة للصور اليها وامّا القوّة العاقلة فهذا الشأن[21] فيها بالخلاف لانّها بذاتها قد تفعل ذاتها

---

12) B. انسان. 13) B. وجدهما, ما وجدتها 14) A. et B. الحيلة. 15) A. وجمع. 16) A. وتوسطه et in marg. وتبسطه. 17) A. النهاية et in m. البداية. 18) A. sine art. 19) A. ومنها, B. ومما. 20) A. التشبيه. 21) B. البيان.

تجرّد الصورة عن المادّة حيث ارادت ثمّ تلتصق بها فلهذا قيل انّ القوّة
الخياليّة منفعلة فى تصوّرها ضربا من الانفعال والقوّة العاقلة فاعلة بل
لهذا قيل انّ القوّة الخياليّة لا غناء لها عن الآلات ولا فعل لها بالذات
وانّى (22 اطلاق هذه القضيّة على القوّة العاقلة والعقل بالفعل ليس
الّا صور المعقولات اذا اعتقدت فى ذات العقل بالقوّة وقد اخرجته (23 الى
الفعل ولذلك قيل انّ العقل بالفعل عاقل ومعقول معا ومن خواصّ
القوّة العاقلة ان توحّد (24 الكثير وتكثّر الواحد بالتحليل والتركيب
امّا التكثير فكتحليل الانسان (25 واحد الى جوهر وجسم ومتغذّ
وحيوان وناطق وامّا تأحيد (26 الكثير فكتركيبه من الجوهر والجسم
والحيوان والناطق معنى واحدا وهو الانسان والعقل وان طريق (27
فعله بمدّة زمانيّة فى تركيب القياسات باستعمال الرويّة (28 فانّ
تحصيلها للنتيجة فى ذاتها التى هى ثمرة الفكر والغاية المطلوبة لا
تتعلّق بزمان ولا تحصل الّا فى آنٍ بل ذات العقل ترتفع عن الزمان
باسره والنفس الناطقة اذا اقبلت الى العلوم سمّى فعلها عقلا (29 وسمّيت
بحسبه عقلا نظريّا (30 وقد اثنيت على وصفه واذا اقبلت على قهر
القوى الذميمة الداعية الى الخيرة (31 بافراطها والغباوة بتفريطها
والتهوّر بثورانها والجبن بفتورها او (32 الفجور بهيجانها او الشرّ
بخمودها فتستخرجها الى الحكمة والتجلّد والعفّة وبالجملة العدالة
سمّى فعلها سياسة وسمّيت بحسبه عقلا عمليّا وقد تشاهد القوّة
النطقيّة فى بعض النفوس من اليقظة (33 والاتّصال بالعقل الكلّى بما

---

22) B. sine p. diacr. A. وامّا tr. et prohibentur. 23) cj. اخرجت.
24) B sine p. d. A. توحيد. 25) A s. art. 26) A. تاحيد et B. cum ب sine p. d. 27) B. طلبت s. p. 28) A. البديّة sed in m. ut B. 29) A add. نظريّا. 30) A. om. B. نظريّا, cfr. oppos. عمليّا, R. עיוני.
31) A. الخيرة. 32) B. و pro او it. semper ant. 33) tr. ex vigiliis A. النطقة.

يترفّع عن الفزع عند التعرّف الى القياس والرويّة بل يكفيها مؤونتها بالالهام والوحى وتسمّى خاصّيّتها هذه تقديسا وتسمّى بحسبه[34] روحا مقدّسا ولن يحظى[35] بهذه الرتبة الّا الانبيآء والرسل عليهم السلام والصلوة.

الفصل التاسع[1]

فى اقامة البراهين على جوهريّة النفس وغنائها عن البدن فى القوام على مقتضى طريقة المنطقيّين

احد البراهين المنطقيّة فى اثبات هذا المطلوب ونتقدّم له مقدّمات منها انّ الانسان يتصوّر المعانى الكلّيّة التى يشترك فيها كثرة ما[2] كالانسان المطلق والحيوان المطلق وهذه المعانى الكلّيّة منها ما[3] يتصوّره[4] بتركيب جزئى[4] ومنها ما لا[5] يتصوّر لا بالتركيب بل بالانفراد وما لم يتصوّر القسم الاخير فلا يمكن ان يتصوّر القسم الاوّل ثمّ انّه يتصوّر كلّ واحد من هذه المعانى الكلّيّة صورة واحدة مجرّدة عن الاضافة الى جزئيّاتها[6] المحسوسة[7] اذ[8] جزئيّات كلّ واحد من المعانى الكلّيّة لا يتناهى بالقوّة وليس بعضها اولى بذلك من بعض ومنها انّ الصورة مهما حلّت جسما من الاجسام وبالجملة منقسما من المنقسمات فقد لابسته[9] فى تمام اجزائه وكلّ ما لابس[10] منقسما فى تمام اجزائه فهو منقسم فكلّ[11] صورة لابست[12] جسما من الاجسام فهى منقسمة ومنها ان كلّ صورة كلّيّة اذا اعتبر

---

34) suff. masc.? 35) ita A. et B.; l. يحظى.

1) A الثامن. 2) A om. 3) B. om. usque ad يتصوّر. 4) A. يتصوره — tr. particulari: جزئى. 5) delend. 6) B. جزئيّاتها. 7) A. المخصوصة. 8) A. et B. او. 9) A. لا تشبيهه, B. يشبهه لا tr. imitatur ab eo complete. 10) A. كلّما ما ليس, B. لا ليس. 11) B. et A. بكلّ. 12) A. لا تسبب.

فيها الانقسام بمجرّد ذاتها فلا يجوز ان تكون اجزآؤها[13] المعتبرة مشابهة الكلّ[14] فى تمام المعنى والّا فالصورة الكلّيّة التى اعتبر الانقسام فى ذاتها لم تنقسم ذاتها بل انقسمت فى موضوعاتها امّا الواحد وامّا اشخاصها وتكثّر الانواع والاشخاص لا يوجب الانقسام فى تجرّد ذات[15] الكلّى وقد وضع انّه وقع وهذا خلف فاذا قولنا انّ اجزآءها لا تشابهها فى تمام المعنى قول صادق ومنها انّ الصورة العقليّة[16] اذا اعتبر فيها الانقسام فلا يجوز[17] ان تكون اجزآؤها عريّة عن جميع معناها وذلك انّا اذا جوّزنا ذلك وقلنا انّ هذه الاجزآء مباينة لتمام صورة[18] الكلّى انّما تحصل الصورة فيها عند اجتماعها فهى اشيآء خالية عن صورة ما تحصل فيها عند التركيب فهذه صفة اجزآء القابل فاذا لم تقع القسمة فى الصورة الكلّيّة بل فى قوابلها وقد قيل انّه وقع فيه وهذا خلف فاذا قولنا لا يجوز ان تكون اجزآؤها مباينة لها فى جميع المعنى قول صادق ومنه وهى نتيجة المقدّمتين انّ الصورة الكلّيّة اذا امكن ان يعتبر فيها الانقسام فانّ اجزآءها لا خالية عن كمال الصورة ولا مستوفية لها استيفآء تامًّا وكذلك اجزآء حدّه ورسمه فاذا تقرّرت هذه المقدّمات فنقول لا محالة انّ الصورة المعقولة وبالجملة العلم تقتضى محلًّا من ذات الانسان جوهرىّ الذات محلّه فلا يخلوا ان يكون هذا الجوهر جسما منقسما او جوهرا غير جسم ولا منقسم واقول ولا يجوز ان يكون جسما وذلك انّ الصورة المعقولة الكلّيّة اذا حلّت جسما فلا محالة انّه يمكن ان يعرض فيها الانقسام على ما اوضحناه اوّلا ولا يجوز ان تكون اجزآؤها الّا متشابهة للكلّ من وجه مباينة من وجه

---

13) A. اجزآؤه. 14) B. للكلّ. 15) A. ذاتها. 16) tr. universali = الكلّيّة. 17) A. et B. يجب tr. non est possibile cfr. finem hujus praemissae فذا قولنا لا يجوز. 18) A. et B. صورته.

وبالجملة فى كلّ واحد منها بعض معنى الكلّ والصورة الكلّيّة ليس
شىء منها يتركّب منه وله بعض معناها الّا الاجناس[19] والفصول
فاذن هذه الاجزآء اجناس وفصول فكلّ واحد منها صورة كلّيّة والقول
فيها كالقول الاوّل[20] ولا محالة اما[21] ستنتهى[22] الى صورة لا تنقسم
الى اجناس وفصول لامتناع التمادى الى ما لا يتناهى فى اجزآء
مختلفة المعانى اذا تقرّر انّ الاجسام تتجزّأ الى ما لا يتناهى ومعلوم
ان[23] كانت الصورة الكلّيّة لا تنقسم الّا الى اجناس وفصول ان كان
منها لا ينقسم الى اجناس وفصول فليس ينقسم بوجه من الوجوه فى
ذاته اذن فلا المركّب منها اذ من المعلوم ان الانسان لا يمكن ان
يتصوّر الّا مع تصوّر الحىّ الناطق وبالجملة لا يمكن ان يتصوّر
الصورة الكلّيّة التى لها جنس وفصل الّا[24] يتصوّرهما جميعا فاذن
الصورة التى وصفناها انّها حلّت فى الجسم لم تحلّ فيه وهذا خلف
نقيضه وهو قولنا انّ الصورة العقليّة الكلّيّة لا تحلّ جسما من
الاجسام صادق فاذن الجوهر الذى يحلّ فيه الصورة العقليّة الكلّيّة
جوهر روحانىّ غير موصوف بصفات الاجسام وهو الذى نسمّيه
بالنفس الناطقة وذلك ما اردنا ان نبيّن ومن البراهين التى تدلّ
على هذا المطلوب وتصحيحه ما انا مبيّنه فاقول انّ الجسم بذاته
لا يقوى على تصوّر المعقولات اذ جميع الاجسام مشتركة فى الجسميّة
مفترقة فى التمكّن من تصوّر المعقولات فاذن انّما يوصف الاجسام
الحيوانيّة بانّها تتصوّر المعقولات بقوى موضوعة فيها وهذه القوى ان
كانت تتصوّر[25] بذاتها بلا مشاركة الجسم فاذن هى بذاتها صالحة
لان تكون محلّا للصور العقليّة وما هذا وصفه فهو[26] جوهر فاذن ان

---

19) A. et B. الاجسام. 20) B. فى الاوّل pro فى الاولى. 21) a)
انّه; 22) I. sive ينتهى ,سينتهى B. سمسهى s. p. d. 23) B. لو, a)
انّه ان. 24) A. لا. 25) A. تتوّر. 26) A. فو.

كان هذا حاصلا[27] فهى جوهر فتبين ان هذه القوة انما تتصور المعقولات[28] بذاتها لا بمشاركة الجسم بان نقول ان كل ما ادرك شيئا بمشاركة الجسم فيهما[29] تكررت عليه مدركات شاقة اذت الى افساده وايراد الكلال عليه لرق[30] الآلة وتغيرها عن قوتها لما اعتراها من المشقة فى استعمال القوى ايّاها ولذلك تضعف القوة[31] المبصرة مهما امعنت النظر الى صورة الشمس والقوة السامعة اذا تكررت وحول الاصوات القوية اليها ثم هذه القوة اعنى المتصورة للمعقولات كلما ادركت المعقولات الشاقة صارت على فعلها اقوى فاذن ليس لها الى الآلة حاجة فى ادراكها فهى اذن مدركة بذاتها وقد بيّنّا ان كل قوة مدركة بذاتها جوهر فهذه القوة جوهر وذلك ما اردنا ان نبين ومن البراهين التى تدل على هذا المطلوب ما انا مبيّنه فاقول حلول الصورة فى الجسم الفعال وقبول والامتناع[32] كون الشىء الواحد فاعلا ومنفعلا يتضح لنا ان الجسم لا يمكنه ان يلبس بذاته صورة معقولة ويخلع الاخرى[33] ثم نرى الانسان قد تقدم بتصور عن صورة معقولة الى اخرى وذلك لا يخلوا امّا ان يكون فعلا خاصا للجسم او فعلا خاصا للقوة الناطقة او فعلا مشتركا بينهما وقد تبيّن ان الفعل لا يجوز ان[34] يكون اضافته الى الجسم بالتخصيص واقول ولا ايضا بالشركة اذ[35] الجسم معاون القوة على احلال صورة ما فى ذاته وخلع صورة عن ذاته اذ علم ان الجسم مع القوة يصيران موضوعين لهذه الصورة الحاصلة والموضوع لا يوسم الا بالانفعال[36] المجرد وكلا هذين فعلان فاذا هذا الفعل خاص الى القوة وكل شىء لم يحتج فى فعله الصادر

27) A. in m. حاصلا sed emenda. fal. est. 28) A. sing. 29) A. فيها. 30) A. اوفى, B. اوها. 31) A. pl. 32) A. ولا امتناع فى. 33) A. om. a اخرى usque ad اخرى. 34) B. om. ان تكون. 35) I. اذ at tr. corpus enim non adjuvat. 36) B. بانفعال.

عن ذاته الى شىء يعينه فلن يحتاج فى قوام ذاته الى شىء يعينه
اذ الانفراد بقوام[37] الذات يتقدّم الانفراد باصدار الفعل بالذات
فاذن هذه القوّة جوهر قائم بذاته فاذن النفس الناطقة جوهر ومن
البراهين الدالّة على صحّة هذه الدعوى ما انا مبيّنه فاقول لا شكّ
انّ الجسم الحيوانىّ والآلات الحيوانيّة اذا استوفين سنّ النموّ وسنّ
الوقوف اخذت فى الذبول والتنقّص وضعف القوّة وكلال المنّة وذلك
عند الانافة على الاربعين سنة ولو كانت القوّة الناطقة العاقلة قوّة
جسمانيّة آليّة لكان لا يوجد احد من الناس فى هذه السنين الّا وقد
اخذت قوّته هذه تتنقّص ولكنّ الامر فى اكثر الناس على خلاف هذا
بل العادة جرت فى الاكثر انّهم يستفيدون ذكاء فى القوّة العاقلة
وزيادة بصيرة فاذن ليس قوام القوّة النطقيّة بالجسم والآلة فاذن هى
جوهر قائم بذاته وذلك ما اردنا بيانه ومن البراهين على صحّة هذه
الدعوى انّ من البيّن ان ليس شىء من القوى الجسمانيّة له قوّة على
افاعيل غير متناهية وذلك لانّ قوّة نصف من ذلك الجسم لا محالة
يوجد اضعف من قوّة الجميع والاضعف[38] اقلّ مقويا[39] عليه من
الاقوى وما قلّ من غير المتناهى فهو متناه فاذن قوّة كلّ واحد من
النصفين متناهية فاذن مجموعها[40] متناه اذ مجموع المتناهيين
متناه وقد قيل انّه غير متناه وهذا خلف فاذن الصحيح انّ قوى
الاجسام لا تقوى على افاعيل غير متناهية ثمّ القوّة الناطقة تقوى
على افاعيل غير متناهية اذ الصور الهندسيّة والعدديّة والحكميّة التى
للقوّة النطقيّة ان[41] تفعل افعالا ما غير متناهية فاذن القوّة النطقيّة
ليست بقائمة بالجسم فهى اذن قائمة بذاتها وجوهر بذاتها ثمّ من

37) A. فى قوام. 38) A. ولا اضعف. 39) ا تقويا sive قوّة cfr. X. Adn. 17. 40) cj. مجموعهما. 41) B. ان يفعل فيها tr. fal. quae sunt in potentia ut intelligantur.

البيّن انّ فساد احد الجوهرين المجتمعين لا يقتضى فساد الثانى فاذن موت البدن لا يوجب موت النفس وذلك ما اردنا ان نبيّن.

الفصل العاشر

فى اثبات جوهر عقلىّ مفارق للاجسام يقوم للنفوس البشريّة مقام الضوء[1] للبصر ومقام الينبوع واثبات انّ النفوس اذا فارقت الاجسام[2] اتّحدت به

الجوهر العقلىّ نجده فى الابتداء خاليا عن كلّ صورة عقليّة ثمّ نجد فيه المعقولات البديهيّة من غير تعلّم ولا رويّة فلا يخلوا امّا[3] ان يكون حصولها فيه بالحسّ والتجربة وامّا ان يكون بفيض الهىّ يتّصل به ولكن لا يجوز ان يكون حصول هذه الصورة العقليّة الاولى بالتجربة اذ التجربة لا تفيد حكما ضروريّا اذ لا تؤمن وجود شىء مخالف لحكم ما ادركته فانّ التجربة وان ارتنا[4] انّ كلّ حيوان ادركناه يحرّك عند المضغ فكّه الاسفل فلم تفدنا حكما يقينيّا انّ جميع الحيوان هذا حاله ولو كان ذلك صحيحا لما جاز ان يوجد التمساح يحرّك[5] فكّه الاعلى عند مضغه فاذن ليس كلّ حكم وجدناه فى اشياء بالادراك الحسّىّ نافذا فى جميع ما ادركناه منه وما لم ندركه بل يمكن انّ ما لم ندركه خلاف ما ادركنا فتصوّرنا انّ الكلّ اعظم من الجزء ليس لانّا احسسنا بكلّ جزء وكلّ كلّ هذا حاله اذ ذلك لا يؤمننا ان يكون كلّ وجزء خلاف هذا وكذلك القول فى امتناع اجتماع النقيضين على شىء واحد وكون الاشياء المساوية لشىء واحد متساوية فى انفسها وكذلك القول فى تصديقنا بالبراهين اذا صحّت فانّ اعتقاد صحّتها ليس يصحّ بتعلّم والّا فذلك يتمادى

1) A. العصو K. r. האור. 2) B. الاجساد. 3) A. om. 4) A. رأينا. 5) A. متحرّك.

التى هو لا يتناهى ولا ذلك مستفاد من الحسّ لما ذكرناه فهو اذن
والاوّل مستفادان من فيض الهىّ متّصل بالنفس النطقيّة وتتّصل به[6]
النفس النطقيّة فتحصل فيها هذه الصورة العقليّة وهذا الفيض ما لم
يكن له فى ذاته هذه الصورة العقليّة الكلّيّة لم يمكن ان ينتقش[7] فى
النفس الناطقة فاذن هو فى ذاته وانّه ذات فيه صورة عقليّة فهو
جوهر غير جسم ولا فى جسم قائم بذات فاذن هذا الفيض الذى
تتّصل به النفس جوهر عقلىّ لا جسم ولا فى جسم قائم بذاته يقوم
للنفس الناطقة مقام الضوء للبصر الّا ان الضوء يفيد للبصر القوّة
على الادراك فقط لا الصورة المدركة وهذا الجوهر يفيد بانفراد ذاته
للقوّة الناطقة القوّة على الادراك ويحصّل فيه[8] الصور المدركة ايضا
كما اوضحناه واذا كان تصوّر النفس النطقيّة للصور الناطقة كمالا
له حاصلا عند الاتّصال بهذا الجوهر وكانت الاشغال البدنيّة من
فكرها واحزانها وفرحها واشواقها تعوق القوّة عن الاتّصال به فلا تتّصل
به الّا برفض جميع هذه القوى وتخليتها[9] وليس شىء
يمنعها عن دوام الاتّصال الّا البدن فانّها اذن اذا فارقت البدن لم
تزل متّصلة بمكمّلها[10] ومتعلّقة به وما اتّصل بمكمّله وتعلّق به امن
من الفساد لا سيّما اذا كان مع الانقطاع عنه لا يفسد فاذن النفس
بعد الموت تبقى دائما غير مائتة[11] متعلّقة بهذا الجوهر الشريف وهو
المسمّى بالعقل الكلّىّ وعند ارباب الشرائع بالعلم الالهىّ وامّا القوى
الاخر كالحيوانيّة والنباتيّة فلمّا كان ليس شىء منها يفعل فعله

---

6) l. بـه. 7) A. نقشها. 8) suffixum masc.? cfr. infra كمالا له, K. שלמות לה. 9) A. وجلستها, B. وتخليتها in marg. تمكلها, K. recte במיאוס וגיעול tr. nisi cum dimissione omnium istarum virtutum et cum dominio? super eas vel nisi quando remanentur omnes istas virtutes et est dominium super eas. 10) A. suff. masc. cfr. Adn. 8. 11) tr. immortalis = غير مائتة.

الخاصّ الّا بالبدن فانّ لا تفارق الابدان البتّة بل تموت بموتها اذ كل شيء فانّه لا فعل له فهو معطّل وليس شيء[12] في الطبيعة معطّل الّا انّ النفس النطقيّة قد استفادت بالاتّصال بها تصرفتها وتركت[13] عليه القشور ولولا[14] ذلك لما استعملتها[15] في بصر[16] فانّ النفس الناطقة سترحل بلباب القوى[17] الاخر بعد الممات فقد بيّنا القول في النفوس وانّ اي[18] النفوس هي الباقية وانّها[19] لا تستعدّ بالبقآء وبقي علينا ممّا يتّصل بهذا البحث بيان كيفيّة وجود النفس في الابدان والغرض الذي لاجله وجدت فيها وما ينالها في الآخرة من اللذّة الابديّة والعقاب السرمديّ والعقاب الزآئل بعد مدّة تأتي على مفارقة البدن والكلام على المعنى الموسوم عند ارباب الشرآئع بالشفاعة وعلى صفة الملآئكة الاربعة وحملة العرش ولولا انّ العادة جرت بافراد هذا البحث عن البحث الذي نحن بسبيله اعظاما له وتوقرا وتقديم هذا البحث على ذلك البحث تمهيدا وتقريرا لاتبعت هذه الفصول تمام القول فيها على انّه لولا محاذرة الاملال بالتطويل لرفضت مقتضى العادة فيه ومهما امر الامير ادام الله علوّه بافراد القول في تلك المعاني استنفدت في الاقتصار غاية الجهد ان شاء الله تع لا زالت الحكمة به منتعشة بعد الذبول نضرة بعد الخمول لتتجدّد بدولته دولتها وترجع بايّامه ايّامها وترتفع بمكانه مكان اهلها ويعزّ طالبي فضلها ان شاء الله تع.

انتهت

---

12) B. om. 13) B. وتركب عليه القشور tr. et in eis fundatur augmentatio (= النشوء). 14) A. ولا. 15) A. om. 16) A. et B. sine p. d., tr. in operationibus suis (تصرّفاتها?). 17) A. الا مقوى. 18) A. om. 19) A. et B. وانّها.

Wenn die Gewohnheit den Jüngeren nicht erlaubt hätte, sich den Aelteren anzuschliessen, so wüssten sie nicht, durch welche Mittel sie deren Henkel[1]) festhalten, bei ihren Kräften Unterstützung suchen, zu ihrem Dienste gelangen, ihnen sich nähern, um den Ruhm, sie zu erreichen, wetteifern, die Abhängigkeit von ihnen offen darlegen könnten; ja es würde das Band gelöst, das die Menge an ihren Führer kettet, das Vertrauen des Volkes zu dem Fürsten, die Kräftigung des Schwachen durch den Starken aufhören, der Niedrige würde nicht mehr durch den Hochgestellten emporgehoben, der Unverständige nicht mehr bei dem Verständigen Belehrung suchen, der Verständige nicht zu dem Unverständigen herantreten.

Nachdem ich nun die Gewohnheit diese Strasse betreten und diese Regel vorschreiben sah, suchte ich in ihr eine Entschuldigung dafür, dass ich mich dem Emir — Gott erhalte sein Leben — mit einem Geschenk nahe. Meinen Verstand aber liess ich wählen, was ihm das willkommenste Streben sein dürfte, nachdem ich erkannt, dass es 2 Hauptvorzüge gibt, Liebe zur Philosophie in theoretischen Fragen[2]) und die Wahl von lauteren Handlungen im praktischen Leben. Da machte ich die Bemerkung, dass der Emir seiner edlen Seele von dem Glanze der Philosophie soviel spendet, dass er dadurch seine Zeitgenossen offenbar überragt und seine Standesgenossen weit übertrifft, und nun sah ich ein, dass das beste Geschenk für ihn das ist, was zur höchsten Tüchtigkeit führt, die Philosophie.

Bei dem fleissigen Studium der Gelehrtenschriften hatte ich aber gefunden, dass die Untersuchung über die Seelenkräfte, rücksichtlich der genauen Bestimmung[3]) dem Verstande am meisten

---

1) Der Ausdruck اعتصم بعراهم geht auf den Qoran zurück, wo es zweimal S. 2/257 und 31/21 heisst فقد استمسك بالعروة الوثقى, was nach Beiḍâwî davon hergenommen ist, dass man Einem, der einen hohen Berg ersteigen will, ein langes Seil von besonderer Festigkeit herablässt, an dessen Ende eine Schleife angebracht ist. Ein ähnliches Bild findet sich im Talmudischen Abod. S p. 7 etc. דתליא באשלי רברבי (אשלא = عَقْلٌ funis), wozu Salomo Isaki (Beza p. 27) bemerkt: בחבלים גדולים שקשים לינתק כלומר חכמים גדולים אמרוה ואין כח לבטל דבריהם cf. Arukh s. v. אשלי.

2) Im Ta'rîfât heisst es ganz treffend: العقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل die 'Aqâ'id haben es bloss mit dem Glauben und nicht mit dem Handeln zu thun.

3) حصّل in der II. Conj. ist im Lexicon ungenügend erklärt. Munk gibt im guide des égarés eine kurze Notiz und erklärt das Partizip richtig als „qui s'exprime avec précision". Zur Feststellung des philos. Sprachgebrauchs mögen die folgenden Belege dienen. Canon des Avic. S. 35 (neuer faṣl Z. 4) أكثر

widerstrebt, rücksichtlich des (dabei einzuhaltenden) Verfahrens völlig im Unklaren ist. Und doch überliefert man von einer Anzahl[4]) Philosophen und frommer Leute, dass sie in dem Ausspruche übereinstimmen: Wer seine Seele kennt, der kennt seinen Herrn. Auch hörte ich, wie das Haupt der Philosophen, entsprechend ihrem Ausspruche, sagte: Wer seine Seele nicht zu erkennen vermag, der ist auch nicht im Stande, seinen Schöpfer zu erkennen. Und wie sollte er etwas Sicheres in irgend einer Wissenschaft ergründen, da er von seiner Seele keine Kenntniss hat? Ich sah ferner, dass selbst das göttliche Buch auf die Wahrheit dieses Gedankens durch die Worte aufmerksam macht, in welchen Gott der Irrenden gedenkt, welche fern von seiner Barmherzigkeit sind: „Sie vergassen Gott, und Er hat ihnen ihre Seelen in Vergessenheit gebracht.“ Zeigt nicht der Umstand, dass er das Vergessen der Seele von dem Vergessen seines göttlichen Wesens abhängig macht, dass an Gott denken, an die Seele denken, Ihn erkennen auch sie erkennen heisst? Ferner las ich in den Schriften der Alten, dass sie die Vertiefung in die Ergründung des Seelenwesens in Folge eines Orakels anempfehlen, das ihnen in einem ihrer heiligen Tempel geworden: „Erkenne[5]) deine Seele, o Mensch, so erkennst du deinen

---

المُحَصَّلين, an einer anderen Stelle وعند المحصَّل من الحكماء. Das Wort wird dann geradezu für *ὡρισμένον* gebraucht. So Zenker, Kateg. 25, 4 v. u. أن عرف احد المضافين محصَّلا für (Kat. ed. B. 8a 36) *ἐὰν γὰρ εἰδῇ τι ὡρισμένως τῶν πρός τι* ibid. 26, 4 على تحصيل = محصَّل *ὡρισμένως* اسم غير محصَّل = *ὄνομα ἀόριστον* (de interpr. c. 2 Ende) im كتاب النجاة ed. Rom. 8_4: فالاسم منه محصَّل كقولك زيد ومنه غير محصَّل كقولك الانسان (*οὐκ ἄνθρωπος*) (l. اللا انسان). Daher heisst dann der Satz, in welchem kein *ὄνομα ἀόρ.* vorkommt قضية بسيطة oder محصَّلة Avic. ibid. 4_{22} etc. — *tr.* inveni contemplationes virtutum animae longe esse difficiliores aliis atque obscuriores. Die lat. Uebersetzung setzt sich an dieser Stelle wie in der ganzen Einleitung über jede Schwierigkeit dadurch hinweg, dass sie das Eine ganz übergeht, das Andere umschreibt.

4) *tr.* et vidi principem sacerdotum Hali dicentem . . . quia ab opinione Aristotelis, philosophorum principis sententia aliena non est, apud quem scriptum inveni . . . Diese beiden Autoren sind hier vom Uebersetzer dem Texte einverleibt. In der That ist in den Sprüchen Ali's ed. Flei. No. 6 ein solcher Satz zu lesen; dagegen dürfte man bei Arist. vergebens einen derartigen Ausspruch suchen (cfr. das Citat aus Bachja bei Kaufmann, die Theologie S. 90 A. 4). Andererseits findet man in der Zeit Ibn Sînâ's kein „Haupt der Philosophen“, aus dessen Munde er einen Satz dieses Inhalts hören konnte. Grammatisch dürfte man jedenfalls die 3 p. Fut. erwarten.

5) Wahrscheinlich hat die Uebersetzung aus dem Griechischen zu einem kleinen Missverständniss geführt. Der Ausspruch „Erkenne deine Seele“ ist

Herrn." Wie ich gelesen, befand sich dieser Ausspruch an dem Altar (*Miḥrâb*) des Tempels von Aesculap. Dieser stand bei ihnen in dem Rufe eines Propheten. Eine seiner bekanntesten Wunderthaten war die, dass er Kranke heilte, bloss vermöge seines Gebetes[6]). Derartiges leisteten Alle, welche in seinem Tempel fungirten. Von Aesculap[7]) haben die Philosophen die medizinische Wissenschaft überkommen. — So beschloss ich nun[8]), für den Emir ein Buch über die Seele zu schreiben in Form eines Compendiums, Gott möge sein Leben verlängern, ihn gegen den bösen Blick schützen, durch ihn die darnieder liegende Philosophie heben, der erbleichenden neuen Glanz verleihen, ihre Blüthezeit durch seine erneuern, ihre Macht durch seine Macht steigern, damit durch sein Ansehen auch das Ansehen ihrer Anhänger gewinne, und die Zahl derer sich mehre, die sich diesem trefflichen Studium widmen. Nur in Gott setze ich mein Vertrauen. Er genügt mir. Welche Hülfe vermag er zu bieten!

I. Abschnitt.

Die Annahme der Seelenkräfte ist nothwendig.

Wer irgend etwas zu beschreiben beginnt, ohne vorher festgesetzt zu haben, dass das Ding überhaupt[1]) existirt, der gehört

---

wohl identisch mit dem bekannten Satze „γνῶθι σαυτόν." Dadurch dass das Reflexivum nach arab. Sprachgebrauch durch das Wort „Seele" mit dem betreffenden Suffixum ausgedrückt wird, fand sich der Araber der Mühe überhoben, den Begriff der Selbsterkenntniss in Beziehung zur Seele zu bringen. — Uebrigens vergleiche man die Einleitung des Alex. Aphrodis. zu seiner gleichnamigen Schrift: ἐπεὶ γὰρ δεῖ πρὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων πείθεσθαι τοῖς προστασσομένοις ὑπὸ τῶν θεῶν, προστάττεται δὲ καὶ προσαγορεύεται τὸ γνῶθι σαυτὸν ὑπὸ Πυθίου … προλέγοντος καὶ προσαγορεύσαντος ὡς διὰ τῆς αὑτοῦ γνώσεως ἑκάστῳ περιεσομένου τοῦ κατὰ φύσιν βίου ἡ δὲ αὑτοῦ γνῶσις ἐν τῷ καθὸ ἐστιν αὐτός, κατὰ δὲ τὴν ψυχὴν ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος· ἀναγκαῖον τῷ βουλομένῳ πείθεσθαι τῷ θεῷ καὶ τὴν (? τὸν) κατὰ φύσιν αὐτῷ ζῆν βίον περὶ ψυχῆς πρῶτον διειληφέναι. — cfr. Stobaeus Florilegium Titel XXI insbes. I S. 382 no. 26 und Steinschneider, Catal. der Warn. Bibliothek 203.

6) Sprengel, Geschichte der Arzneikunde I 149. „Ausser einfachen, aus Kräutern bereiteten Mitteln wandte also Aesculap grösstentheils das Gebet, die Anrufung der Gottheit an."

7) Ibid. wird eine Stelle aus Galenus citirt, die die Quelle von Ibn Sinâ gewesen sein mag, τὴν ἰατρικὴν πρῶτον μὲν Ἀσκληπιὸν παρ' Ἀπόλλωνος τοῦ πατρὸς φασιν ἐκμαθεῖν.

8) *tr.* Quamobrem quum haec omnia nos ad animae cohortentur cognitionem, licet nos in naturalibus nostris de eadem re pluribus verbis disputaverimus, tamen librum de anima decretum est compendiosum conscribere, quod sane munus tum utile tum principis desiderio convenientissimum. Deum autem …. Der Uebersetzer hat in seiner Geschwätzigkeit keine Ahnung, dass er mit dem Zusatz, worin er auf andere Werke Ibn Sinâ's verweist, der Dedication des Buches an Nûh ben Manṣûr (v. Einleit.) widerspricht.

1) Der Text hat إنّيّته, und zwar ganz deutlich punktirt. Nun entwickelt der ganze Abschnitt nichts Anderes, als dass aus der blossen Körperlichkeit

nach Ansicht der Philosophen zu denen, welche von dem Weg der klaren Darstellung abgehen. Ich muss mich daher vor Allem bemühen, die Existenz der Seelenkräfte nachzuweisen, ehe ich mich an die Definition und Darstellung jeder einzelnen [2]) Kraft mache.

Da das Eigenthümliche [3]) an den Seelenkräften einerseits die Bewegung und anderseits die Wahrnehmung ist, so müssen wir darlegen, dass jeder bewegte Körper eine bewegende Ursache hat. Hieraus wird uns dann klar, dass Körper, die sich in Bewegungen fortbewegen, welche über die natürlichen hinausgehen, — ein Beispiel für die natürlichen Bewegungen ist das Fallen des Schweren und das Steigen des Leichten — bewegende Ursachen besitzen, die wir Seelen oder Seelenkräfte nennen. Ferner müssen wir darlegen, dass, wenn einige Körper mit Wahrnehmung qualifizirt werden, die Ursache davon nicht im Körper selbst liegen kann, sondern in den wahrnehmungsfähigen Kräften, die ihnen innewohnen.

Wir beginnen nun mit der Behauptung, der Verstand könne nicht bezweifeln, dass, sobald gewisse Dinge in einem Punkte etwas Gemeinschaftliches haben, in dem anderen aber verschieden sind, dann der Gegenstand der Vereinigung ein anderer sei als der der Unterscheidung. Nun finden wir, dass die Körper insgesammt die Körperlichkeit gemeinsam haben, während sie sich bezüglich der Bewegung unterscheiden. Wäre dem nicht so, dann gäbe es keine Ruhe, ja auch keine Bewegung ausser der kreisförmigen, da schon aus dem Begriff der geraden Bewegungen hervorgeht, dass sie bloss von Ruhepunkten zu Ruhepunkten fortschreiten. Die Bewegung kann also den Körpern nicht als solchen zukommen, sondern in Folge von Ursachen, die über ihre Körperlichkeit hinausgehen, indem die Bewegung aus jenen ebenso hervorgeht wie aus einem wirkenden Agens die Wirkung. — Nachdem wir das vorausgeschickt,

---

gewisse Bewegungen und die Wahrnehmung nicht hervorgehen können, sondern andere Ursachen vorhanden sein müssen, die über das Wesen der Körperlichkeit hinausgehen. Es unterliegt also keinem Zweifel, dass, trotz der Sorgfalt des Punktators, das Wort in أنيّته zu corrigiren ist. Man vergleiche nur das Ende dieses Abschnittes فقد اتّضح — انّ للقوى النفسانيّة وجودا. Dieser philosophische Terminus ist dann das griech. *τὸ ὅτι*. Zenker Kateg. S. 24, 8 liest فاما هذا العلوم نفسه فانيّته فكمّية mit ت. In der Bemerkung S. 63 ist freilich von der in den Text aufgenommenen Correctur Nichts zu lesen; *cfr.* Munk, guide des égarés I S. 241.

2) قمه kann wohl erklärt werden. Das Femin. wäre erwünschter.

3) Arist. d. anim. I c. 2 init. *τὸ ἔμψυχον δὴ τοῦ ἀψύχου δυοῖν μάλιστα διαφέρειν δοκεῖ, κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι.*

behaupten wir, dass bei den aus 4 Elementen entstandenen Körpern — abgesehen von einer gewaltsamen[4]) Bewegung — zwei gewissermassen verschiedene Bewegungen möglich sind. Die eine ist der elementaren Zusammensetzung ganz entsprechend und wird dadurch bedingt, dass die Kraft eines Elementes vorherrscht und fordert, dass der Körper sich zu dem ihm von der Natur bestimmten Orte hinbewegt. So ist die Bewegung des Menschen in Folge seines vorwiegend schweren Elementes nach Unten. Diese Art der Bewegung geschieht nur nach einer Seite und nach einer Richtung[5]). Die andere steht im Gegensatze zu der Anforderung des Elementes, das die Ruhe des Körpers verlangt, wenn er seinen natürlichen Raum einnimmt — der Mensch bewegt seinen Körper auf seinem natürlichen Ruheorte, der Oberfläche der Erde — oder die Bewegung zu dem natürlichen Orte, wenn er fern von ihm ist — der Vogel bewegt seinen schweren Körper in die Höhe, in die Luft. — Nun ist klar, dass diese beiden Bewegungsarten zwei verschiedene Ursachen haben, die eine nennt man die natürliche, die andere Seele oder Seelenkraft. Von Seiten der Bewegung ist also die Existenz der Seele festgestellt.

Von Seiten der Wahrnehmung aber erhellt sie dadurch, weil die Körper bezüglich der Körperlichkeit übereinstimmen, bezüglich der Wahrnehmung aber verschieden sind. Es leuchtet nun sofort ein, dass die Wahrnehmung nicht aus den Körpern an sich hervorgehen kann, sondern durch Vermittlung von Kräften, welche ihnen innewohnen. Durch diese Art der Erklärung ist deutlich, dass die Lebenskräfte existiren, und das wollten wir beweisen.

---

4) Es gibt Bewegungen, die durch einen gewaltsamen Angriff von aussen hervorgerufen werden (βία). Diese kommen gegenwärtig nicht in Betracht, weil die Seelenkräfte mit solchen Bewegungen sicherlich nichts zu thun haben (لا بالقسر). Wir nehmen hier auf 2 andere Bewegungen Rücksicht 1) auf die natürliche (κατὰ φύσιν) und da ist das geläufige Beispiel, das Fallen des Steines von Oben nach Unten, 2) auf die dem Körper nach naturwidrige (παρὰ φύσιν), mit Rücksicht auf das lebende Wesen selbst aber naturgemässe Bewegung. Letztere zerfällt wieder in zwei Theile; die Bewegung erscheint entweder naturwidrig, weil der Körper, welcher den ihm von der Natur bestimmten Ort erreicht hat, ruhen sollte, oder weil er in Folge seines Elementes die entgegengesetzte Bewegung einschlagen sollte. Uebrigens vergleiche man Arist. phys. VIII c. 4 und insbesondere folgende Stelle in den Scholien (Brandis S. 431, 30) *κινεῖται δὲ καὶ τὰ σώματα τῶν ζῴων πολλάκις παρὰ φύσιν τὴν ἑαυτῶν· βαρέα γὰρ ὄντα καὶ γεηρὰ κινεῖται ἄνω πηδώντων ἢ ἀλλομένων τῶν ζῴων. τὸ μὲν δὴ ζῷον οὐδέποτε παρὰ φύσιν κινεῖται ... ἐπὶ μὲν τοίνυν τῶν ἐμψύχων φανερὸν τὸ ὑπό τινος ταῦτα κινεῖσθαι. εἰ γὰρ καὶ μὴ ὑπ' ἄλλου μηδὲ ἔξωθεν ἀλλ' οὖν γε ἐν ἑαυτοῖς ἐστιν. κινεῖται γὰρ ὑπὸ ψυχῆς.*

5) cfr. das Citat aus Ikkarim in Kusari II 385 A. 2 . . . „weil die Naturbewegung entweder vom Mittelpunkt nach der Peripherie, oder von der Peripherie nach dem Mittelpunkt oder um den Mittelpunkt u. s. w."

II. Abschnitt.

Primitive[1]) Eintheilung der Seelenkräfte und Definition der Seele im Allgemeinen[2]).

Wir haben schon dargelegt, dass die Dinge in einem Punkt übereinstimmen können, in einem anderen verschieden sein, dadurch dass der gemeinsame Punkt ein anderer ist als der der Verschiedenheit. Weiter finden wir, dass die zusammengesetzten beseelten Körper in beiden Eigenthümlichkeiten, in Bewegung und Wahrnehmung, übereinstimmen und divergiren. In der Bewegung, weil die Körper insgesammt darin übereinstimmen, dass sie sich in der Quantität bewegen, in der Bewegung des Wachsens[3]), darin aber verschieden sind, dass ein Theil sich ausserdem noch nach eigenem Willen räumlich bewegt, während der andere das nicht vermag, wie die Pflanzen; in gleicher Weise stimmen auch die lebenden Körper darin überein, dass sie eine gewisse sinnliche Wahrnehmung besitzen, differiren aber darin, dass ein Theil ausserdem eine intellectuelle Perception hat, ein anderer aber nicht wie Esel und Pferde. Ferner finden wir, dass die Kraft der Bewegung allgemeiner ist als die der Wahrnehmung, da wir die Pflanzen davon frei finden. Wir sehen also, dass die Kraft, welche den lebenden Wesen und Pflanzen gemeinsam zukommt, allgemeiner ist als jene wahrnehmende und bewegende Kraft, welche nur den lebenden Wesen eigen ist, und dass jede einzelne von ihnen allgemeiner ist als die Denkkraft, die den Menschen allein zu Theil wird. Daraus folgt, dass die Seelenkräfte mit Rücksicht auf ihre Allgemeinheit und Besonderheit in drei Classen zu theilen sind. Die erste nennen wir Pflanzenkraft, weil sie Pflanzen und lebenden Wesen gemeinsam ist, die zweite animalische Kraft und die dritte rationelle. Also sind die ersten Theile der Seele mit Rücksicht auf ihre Kräfte drei[4]).

---

1) Vorerst werden die Seelenkräfte in 3 Hauptklassen getrennt, wovon jede einzelne in den folgenden Abschnitten in mehrere Theile zerfällt.

2) على الاطلاق *καθόλου*. Arist. de an. II c. 1 § 8. *καθόλου μὲν οὖν εἴρηται τί ἐστιν ἡ ψυχή.* Ibid. 7 *εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν.*

3) de an. III 9 § 4. *τὴν μὲν γὰρ κατ' αὔξησιν καὶ φθίσιν κίνησιν, ἅπασιν ὑπάρχουσαν, τὰ πᾶσιν ὑπάρχον δόξειεν ἂν κινεῖν τὸ γεννητικὸν καὶ θρεπτικόν.*

4) Von Anfang dieses Abschnittes bis zur Definition der Seele referirt Ibn Sînâ den Inhalt von de an. II c. 3. Im Arist. ist der Gang der Auseinandersetzung ein anderer. Der grösseren Deutlichkeit halber stelle ich die einzelnen Theile des Capitels in der dem Ibn Sînâ beliebten Gedankenfolge zusammen: *τῶν δὲ* (§ 1) *δυνάμεων τῆς ψυχῆς αἱ λεχθεῖσαι τοῖς μὲν ὑπάρχουσι πᾶσαι* ... *τοῖς δὲ τινὲς αὐτῶν, ἐνίοις δὲ μία μόνη. δυνάμεις δ' εἴπομεν θρεπτικὸν ὀρεκτικὸν αἰσθητικὸν κινητικὸν κατὰ τόπον διανοητικόν. ὑπάρχει δὲ τοῖς μὲν φυτοῖς τὸ θρεπτικὸν μόνον,* (§ 4) *ἑτέροις δὲ πρὸς τούτοις ὑπάρχει*

Was die Definition der allgemeinen Seele d. h. der absoluten, generellen betrifft, so wird sie dadurch deutlich, dass wir behaupten, jeder Naturkörper ist unzweifelhaft aus Stoff und Form zusammengesetzt. Der **Stoff** hat folgende Eigenthümlichkeiten: 1) Der Naturkörper lässt durch ihn auf sich einwirken — durch sein Eisen kann das Schwert nicht schneiden, sondern durch die Schneide, die seine Form bildet, Scharten bekommt es nur, insoferne es aus Eisen besteht, nicht aber insoferne es die Schneide hat. — 2) Die Körper unterscheiden sich nicht durch den Stoff — die Erde unterscheidet sich von dem Wasser nicht durch den Stoff, sondern durch die Form. — 3) Der Stoff verleiht den Naturkörpern nur potenziell ihre besonderen Eigenthümlichkeiten — der Begriff Mensch ist nicht actuell, sondern potenziell von den vier Elementen hergenommen.

Zu den Eigenthümlichkeiten der **Form** gehören 1) die Handlungen — das Schwert schneidet nicht, insoferne es von Eisen ist, sondern insoferne es eine Schneide besitzt — 2) dass die Körper sich nur durch ihr Generelles d. h. ihre Form unterscheiden — die Erde unterscheidet sich vom Wasser durch die Form, nicht durch den Stoff — 3) dass die Naturkörper ihre Wesenheit actuell nur von der Form hernehmen — actuell ist der Begriff Mensch durch die Form, nicht durch den Stoff der vier Elemente.

Gehen wir ein wenig weiter und sagen, der lebende Körper ist ein zusammengesetzter, der sich von dem nicht lebenden durch seine Seele, nicht durch seinen Körper unterscheidet; er verrichtet die Handlungen eines lebenden Körpers durch seine Seele und nicht durch seinen Körper, er lebt vermöge seiner Seele, nicht vermöge seines Körpers. Die Seele ist in dem Körper. Wenn aber etwas in einem Dinge in solcher Weise[5] (وجده صورة) ist, dann ist es seine Form. Die Formen sind Vollkommenheiten (*ἐντελέχεια*), durch welche die Wesen der Dinge vervollkommnet werden, also ist die Seele eine Vollkommenheit. Es gibt nun zweierlei Entelechien, die einen sind die Prinzipien der Handlungen und Wirkungen, die anderen das Wesen der Handlungen und Wirkungen (selbst), die einen nennt man erste Entelechien, die anderen zweite; die erste Entelechie[6] ist das Princip, die zweite die Handlung und

---

καὶ τὸ κατὰ τόπον κινητικόν (§ 2) *ἑτέροις δὲ* (sc. *ζῴοις*) *τοῦτο* (sc. *τὸ θρεπτ.*) *τε καὶ τὸ αἰσθητικόν* (§ 4) *ἑτέροις δὲ καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς* (§ 6) *ἀεὶ . . . ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον.* (§ 7) *ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ θρεπτικοῦ* bis an das Ende des Capitels. — Von der Definition der Seele lässt sich dasselbe sagen, was über den ersten Theil dieses Abschnittes auseinandergesetzt wurde. Sie ist nichts Anderes als ein Auszug von de an. II Cap. 1.

5) *Tr.* et illud quod est in aliquo et est *forma ejus*, est forma. Das ist denn doch unverständig übersetzt! Ibn Sînâ will wohl mit dieser Einschränkung die übrigen Arten des *ἔν τινι* ausschliessen, wie sie Phys. IV 3 und auch in der Metaph. etc. aufgezählt sind.

6) Ibn Sînâ versteht also unter der ersten Entelechie die *δύναμις*, unter der zweiten die *ἐνέργεια*.

Wirkung. Die Seele ist erste Entelechie; denn sie ist ein Princip, nicht das Resultat eines Principes. Es gibt Entelechien der Körper und solche von unkörperlichen Substanzen. Die Seele ist die erste Entelechie für den Körper. Körper können künstlich oder natürlich sein. Die Seele ist nicht die Entelechie eines künstlichen Körpers, sie ist also erste Entelechie eines Naturkörpers. Die natürlichen Körper verrichten ihre Handlungen theils durch Organe, theils nicht, wie z. B. die einfachen Körper und diejenigen, welche durch das Vorwiegen der einfachen Körper wirken. Und wenn wir wollen, sagen wir, es gibt Naturkörper, die aus sich Handlungen lebender Wesen hervorbringen, andere thun das nicht. Die Seele ist keine Entelechie der letzten Theile beider Arten [7]). Ihre vollständige Definition lautet nun also:

Die Seele ist die erste Entelechie eines natürlichen organischen Körpers; wenn wir wollen, fügen wir hinzu eines natürlichen Körpers, der der Möglichkeit nach Leben hat, d. h. sie ist die Quelle [8]) der Handlungen potenziell lebender Wesen. Wir haben also die generelle Seele eingetheilt und definirt, somit unsere Aufgabe gelöst.

III. Abschnitt.

Die Seelenkräfte entstehen nicht durch Mischung der Elemente, sondern kommen der Seele von Aussen zu.

Wie immer die verschiedenen Dinge zusammengesetzt sein mögen, die in dem Zusammengesetzten entstehende Form wird entweder einer Form der einfachen Körper entsprechen oder nicht. Tritt das Letztere ein, so ist sie entweder das Resultat der Summe der einfachen Körper, unter Ausscheidung [1]) des gegenseitig Gleichen,

---

7) D. h. sie ist keine Entelechie für Naturkörper, die ihre Handlungen ohne Organe verrichten, auch nicht für solche, die Handlungen lebender Wesen nicht ausüben.

8) cfr. K. S. 386 מוצא הפעולות החיוניות בכח ומכין אותם (ומוכן להם Var.) C. „der die Lebensthätigkeiten in Kraft findet und für sie eingerichtet ist." Dadurch dass C. מוצא für den Kal des V. מצא und nicht für den Hiphil von יצא nimmt, sieht er sich veranlasst, die unter den Text gestellte falsche Lesart mit in die Uebersetzung aufzunehmen.

1) tr. tunc aut non est declinans ad aliquam ex formis simplicium propter resistentiam aequalitatis vel aequalis quantitatis ipsorum. Der Uebersetzer scheint also zu lesen فاما ان لا يكون مائلا الى شيء من صور .... مقاومة التساوى, wie er auch das Folgende عند تركيب ابيض واسود متقاومين durch „ipsis adinvicem resistentibus" wiedergibt. Während die Lesart مقاومة viel für sich hat, dürften die übrigen Aenderungen durch eine irrige Wiederholung des Vorhergehenden entstanden sein. Was den Unterschied zwischen den beiden ersten Arten der Zusammensetzung betrifft, so beruht der auf dem Quantitätsverhältniss der gegensätzlichen Elemente. Es ist derselbe

oder sie steht in keiner Beziehung zu irgend einer Form der einfachen Körper, sondern bildet eine Form, die über die Formen der einfachen Körper hinausgeht, sowohl mit Rücksicht auf die Einfachheit als mit Rücksicht auf die Zusammensetzung. Ein Beispiel für den ersten Theil ist die zum Bittern sich neigende Speise, indem bei der Composition das Bittere[2]) (صبر succus plantae amarae) vorwiegt und der Honig in den Hintergrund tritt. Ein Beispiel für den zweiten Theil ist das Grau[3]), welches in gleichem[4]) Verhältniss zu den Gegensätzen weiss und schwarz steht und aus der Composition dieser gegensätzlichen Farben resultirt. Ein Beispiel für den dritten unter den erwähnten Theilen ist der Abdruck des Siegels im Siegellack, einer Mischung von trockener Erde und fliessendem Wasser; denn es ist klar, dass der Abdruck im Siegellack keiner Form der einfachen Körper entspricht, mag man ihn im Verhältniss zu den einfachen[5]) Körpern

---

Gedanke, den Arist. de gen. et corr. 328a 28—31 ausführt ... *πολλὰ μὲν ὀλίγοις καὶ μεγάλα μικροῖς συντιθέμενα οὐ ποιεῖ μῖξιν ἀλλ' αὔξησιν τοῦ κρατοῦντος· μεταβάλλει γὰρ θάτερον εἰς τὸ κρατοῦν ... ὅταν δὲ ταῖς δυνάμεσιν ἰσάζῃ πως, τότε μεταβάλλει μὲν ἑκάτερον εἰς τὸ κρατοῦν, ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως οὐ γίνεται δὲ θάτερον, ἀλλὰ μεταξὺ καὶ κοινόν.*

2) *hr.* apud compositionem ejus *aloë* superante et melle superato. Cast. ܨܒܪܐ aloë. Diese Bedeutung steht sicher; man vergleiche nur die von Freyt. citirte Stelle im Canon (wo اسقوطرى der Name der Insel Socotora ist, auf welcher heute noch die beste Sorte wächst). Neben dieser speciellen Bedeutung hat das Wort aber auch eine allgemeine, es ist der Repräsentant des Bitteren wie der Honig der des Süssen. cfr. Plato Tim 60B „*ὅσον δὲ διαχυτικὸν μιχθὲν φύσεως τῶν περὶ τὸ στόμα ξυνόδων ταύτῃ τῇ δυνάμει γλυκύτητα παρεχόμενον, μέλι τὸ κατὰ πάντων μάλιστα πρόσρημα ἔσχε· τὸ δὲ τῆς σαρκὸς διαλυτικὸν τῷ κάειν ἀφρῶδες γένος, ἐκ πάντων ἀφορισθὲν τῶν χυμῶν, ὀπὸς ἐπωνομάσθη.*" Statt des unbekannten *ὀπός* wird von Ibn Sînâ die Aloë als Vertreter des Bittern gebraucht. cfr. Absch. VI, wo es sich zeigen wird, dass Ibn Sînâ in dieser Theorie Plato folgt. (Dass صَبِر eine allgemeinere Bedeutung hätte, wäre doch zu erweisen, ܨܒܪܐ kommt als Aloë vor Barh. gramm. II, 115 Schol. lin. 1 (wo es = [illegible] gesetzt wird) und Mai, Nova Coll. X, 274a. N.)

3) أدكن entspricht dem griechischen *φαιόν*. So in Zenker's Kateg. bei Gelegenheit der Stelle, *καὶ ἔστι γέ τι τούτων ἀνὰ μέσον, οἷον τοῦ μὲν λευκοῦ καὶ μέλανος τὸ φαιόν* (Kateg. 12, 17a).

4) cfr. Phys. V 224b 32 *ἔστι γάρ πως τὸ μεταξὺ τὰ ἄκρα* (طرف), *διὸ καὶ τοῦτο πρὸς ἐκεῖνα κἀκεῖνα πρὸς τοῦτο λέγεταί πως ἐναντία, οἷον .. τὸ φαιὸν λευκὸν πρὸς τὸ μέλαν καὶ μέλαν πρὸς τὸ λευκόν* und die Stelle in der vorherg. Anm.

5) d. h. mag man die einzelnen Theile betrachten, aus welchen der neue Körper besteht, oder von den Theilen absehen und den ganzen zusammengesetzten Körper in's Auge fassen. Die Form kann eben auf keinen einfachen Körper zurückgeführt werden.

betrachten oder im Verhältniss zur Zusammensetzung. Tritt nun der erste Theil ein bei einfachen, in den Formen contrairen Körpern, nicht in der Weise der *μῖξις*[6]) sondern als *σύνθεσις*, dann verbleiben die überwundenen Gegensätze weder in ihrem Wesen noch in den ihnen eigenthümlichen Thätigkeiten. — Gegensätze können in einem und demselben Subjecte nicht zugleich sein. — Ihre Wirkung äussert sich bloss in der Verminderung der vorwiegenden Kraft. Ferner ist klar, dass der Eintritt des zweiten Theiles eine Wechselseitigkeit[7]) und Gleichartigkeit in den activen und passiven Zuständen der Formen der einfachen Körper bedingt. Drittens ist klar, dass der dritte Fall, wenn er sich vorfindet, nicht dem Wesen des Zusammengesetzten sein Entstehen verdankt, da das ihm weder mit Rücksicht auf die einfache noch auf die zusammengesetzte Form zukömmt. Es ist also von Aussen hergenommen.

Nach Voranschickung dieser Praemissen müssen wir in die Frage selbst tiefer eingehen.

Die Seele findet sich nur in zusammengesetzten Körpern, insoferne die Formen (contrair) entgegengesetzt sind. Hieraus folgt, dass sie bloss in einer dieser drei Arten in den Körpern sein kann,

---

6) Im guide d. é. II 148 unterscheidet Munk die beiden Begriffe اختلاط und امتزاج, indem er den ersteren mit dem gr. *μῖξις* „einem wirren Durcheinander", den zweiten mit *κρᾶσις*, einer nach einem gewissen Verhältniss geordneten Mischung, vergleicht. Die Vergleichung mit den griech. Worten ist wohl richtig, nicht aber die damit in Verbindung gebrachten Begriffe. (Arist. selbst hält die Worte *μῖξις* und *κρᾶσις* nicht immer auseinander cfr. Met. ed. Bon. p. 364 und das Citat *ἡ γὰρ τῶν ξηρῶν μῖξις οὐκ ἔστι κρᾶσις* und ebend. p. 590.) Der Gegensatz von اختلاط und امتزاج ist vielmehr der zwischen *μῖξις* und *κρᾶσις* einerseits und *σύνθεσις* andererseits (cfr. Ari. de gen. et corr. I 10) insofern bei *σ.* der Charakter der einzelnen Elemente gewahrt bleibt, während bei *κρ.* und *μ.* ein Neues, Gemeinsames entsteht, in welchem die ursprünglichen Gegensätze verwischt sind. Diese Bemerkung erläutert auch jene Stelle im Maimonides näher. M. behauptet nämlich, dass die erste Folge der Sphärenbewegung die ist, dass die Elemente sich bloss mit einander vermengen, ohne dass die Individualität derselben vorerst verloren geht. Das ist erst die Errungenschaft der zweiten Stufe.

7) تكافى Reciprocität. In dieser Bedeutung finden wir das Wort Z. Kat. 20, 9 v. u. والمضافات كلها ترجع بالتكافى بعضها على بعض = *πάντα δὲ τὰ πρός τι πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεται* ferner ibid. 44, 9 v. u. فيكون لا يرجع بالتكافى من وجود الواحد لزوم وجود الاثنين = *ὥστε οὐκ ἀντιστρέφει ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἡ ἀκολούθησις τοῦ εἶναι τὸ λοιπόν*. So auch hier. Die ungefähr gleichgrossen Gegensätze binden einander gegenseitig, cfr. Arist. 328a 19, *τὰ μὲν οὖν ἀντιστρέφει ὅσων ἡ αὐτὴ ὕλη ἐστί, καὶ ποιητικὰ ἀλλήλων καὶ παθητικὰ ὑπ' ἀλλήλων*. Lt. nicht ganz richtig „cum necessaria esset aequatio et aequalitas in his quae requirunt operationem formarum simplicium et quae requirunt passiones ipsarum."

Nun kann die erste Art nicht statt finden, sonst müsste bei der Wärme oder Kälte, der Trockenheit oder Feuchtigkeit, welche von ihnen auch die Seele wäre, überall eine Abschwächung eintreten. Wie sollte aber irgend eine dieser Kräfte dazu ausersehen sein, dass die Thätigkeiten der Seele aus ihr hervorgehen, bei der durch die Zusammensetzung bedingten Abschwächung [8])? So wäre die Seele in ihrer Vollkommenheit und Kraft keine Verbindung eingegangen. Wie sollte irgend eine dieser Kräfte mehr als nach einer Seite [9]) bewegen? Wozu sollte auch eine Hemmung in der Bewegung der Seelenkräfte, so dass diese Hemmung eine Abschwächung veranlasst, da in die Thätigkeit einer wesentlich einheitlichen Sache keine Hemmung gehört?

Doch auch in der zweiten Art kann die Seele sich nicht mit dem Körper verbinden, da die Existenz der zweiten Art unmöglich ist. So oft nämlich die Elemente unter Gleichmässigkeit der Kräfte zusammengesetzt werden, fordert diese die Aufhebung aller Thätigkeiten, welche jeder einzelnen Kraft zukommen, so dass das Complexum, wenn es sich überlassen [10]) bleibt, keine Bewegung in die Höhe eingehen kann, sonst wäre die Wärme vorherrschend und die Kälte unterdrückt, auch nicht in die Tiefe, sonst wäre die Kälte vorherrschend und die Wärme unterdrückt; es kann auch nicht in einem der vier Räume [11]) ruhen, sonst müsste die Naturkraft, die dahin zieht, vorherrschend sein. Nun wurde behauptet, alle seien gleich vorherrschend und unterdrückt, also widerspricht es der Annahme. Daher kann der Körper weder ruhend noch bewegt sein.

---

8) *tr.* et quomodo tunc esset disposita vel preparata aliqua istarum virtutum, ut proveniant ab ipsamet operationes anime cum adventu diminutionis compositionalis in ea & non fuerit disposita vel preparata in hora qua ipsa habebat complementum suum & virtutem suam. Statt des ziemlich schwierigen وما كانت شغلت به liest die *tr.* richtiger استعدّت (*ἐπιτήδειος*) wie im Vorhergehenden. Dagegen ist der folgende Passus in der Uebersetzung etwas unverständlich. (Wahrscheinlich ist zu übersetzen: Abschwächung und bei den Hindernissen, die ihre Vollkraft und Stärke abhalten würden.)

9) cfr. I Abschn. A. 5.

10) Die lat. Uebersetzung ist nicht ganz richtig: et non erit possibile, quando diminuuntur secundum compositionem praedictam, quod moveantur ... Der Sinn ist übrigens klar. Eine ähnliche Stelle findet sich im كشاف اصطلاحات الفنون p. 290: المكان الطبيعي للمركّب مكان البسيط الغالب فيه فانّه يقهر ما عداه ويجذبه الى حيّزه فيكون الكلّ اذا خلّي وطبعه طالب لذلك الحيّز, wo dann اذا خُلّي mit „wenn es sich selbst überlassen bleibt,“ übersetzt werden könnte.

11) Die vier Räume sind die verschiedenen Orte, welche den vier Elementen nach Arist. Theorie angewiesen werden.

Jeder Körper, den ein anderer umgibt, muss aber entweder ruhen oder bewegt sein. Wir gerathen also wieder in einen Widerspruch. Was zu einem Widerspruch führt, ist selbst widersinnig, daher involvirt der Satz, dass die Elemente unter Gleichmässigkeit der Kräfte zusammengesetzt sind, eine Unmöglichkeit, und das Gegentheil, dass eine solche Zusammensetzung nicht stattfinden kann, ist wahr. Die Seele kann also nur nach der dritten Art mit dem Körper verbunden sein. Nun haben wir behauptet, dass dasjenige, was nach der dritten Art ist, von Aussen hergenommen ist, also ist die Seele von Aussen hergenommen [12]).

IV. Abschnitt.

Detaillirung der Pflanzenkräfte und Angabe der Verwendung der einzelnen.

Wenn man die beseelten Körper von Seite ihrer Pflanzenkräfte betrachtet, so findet man, dass sie hinsichtlich der Ernährung übereinstimmen, hinsichtlich des Wachsthums und der Fortpflanzung verschieden sind. Es gibt nämlich Dinge, die Nahrung zu sich nehmen, ohne dass sie wachsen, wie z. B. die lebenden Wesen, welche vollkommen ausgewachsen sind und die Zeit des Stillstandes erreicht haben, oder die durch das Schwinden der Kräfte von diesem Höhepunkte herabsteigen. Dagegen muss Alles [1]) was wächst, Nahrung zu sich nehmen. Anderseits gibt es Dinge, die Nahrung zu sich nehmen, ohne dass sie sich fortpflanzen, wie die Saamen, die noch nicht reif sind, und die lebenden Wesen, welche die Pubertät noch nicht erreicht haben. Dagegen wird Alles, was sich fortpflanzt, ohne Zweifel bereits vorher der Ernährung theilhaftig gewesen sein, ebenso wird auch der Zustand (ἕξις dispositio) der Fortpflanzung nie der Ernährung beraubt sein können. Dann finden wir unter den beseelten Dingen, die im Betreff der Nahrungszusichnahme übereinstimmen, solche, die auch im Wachsen übereinstimmen, im Fortpflanzen verschieden sind. Manche Dinge nämlich nehmen zu, ohne dass sie sich fortpflanzen, wie die Thiere, welche die Pubertät noch nicht erreicht haben, und die Würmer. Dagegen wird sicherlich der Zeugungsfähigkeit die Zunahme (αὔξησις) vorausgegangen sein, ebenso wie der Zustand des Zeugens nicht frei vom Zunehmen sein

---

12) Die Argumentation dieses Kapitels ist im Kusari excerpirt. Man wird besser thun die Var. וישארו האחרים ר״ל צורותם mit in den Text aufzunehmen, um den Gegensatz zu der zweiten Art prägnanter zu machen, ebenso wird man als Beispiel für die dritte Art die Var. כמשיכת האבן הדוך wählen.

1) de anim. III 12 init. τὴν μὲν οὖν θρεπτικὴν ψυχὴν ἀνάγκη πᾶν ἔχειν ὅ τι περ ἂν ζῇ καὶ ψυχὴν ἔχῃ, ἀπὸ γενέσεως μέχρι φθορᾶς. ἀνάγκη γὰρ τὸ γενόμενον αὔξησιν ἔχειν καὶ ἀκμὴν καὶ φθίσιν. ἀνάγκη ἄρα ἐνεῖναι τὴν θρεπτικὴν δύναμιν ἐν πᾶσι τοῖς φυομένοις καὶ φθίνουσιν.

kann. Die Pflanzenkraft [2]) zerfällt also in drei Kräfte: 1. die nährende. 2. die das Wachsthum befördernde. 3. die zeugende. Die ernährende Kraft ist gleichsam [3]) der Anfang, die zeugende das Ende, die Kraft des Wachsthums die Vermittlerin, die das Ende mit dem Anfang verbindet. Der beseelte Körper bedurfte aber aus folgenden Gründen dieser Kräfte. Als der göttliche Wille in seiner Weisheit der Natur die Aufgabe gestellt, lebende, aus den vier Elementen zusammengesetzte Wesen hervorzubringen, die Natur aber an sich auf einmal den beseelten Körper nicht hervorbringen konnte, sondern allmälig durch sein Wachsen, und als die animalisch zusammengesetzte Substanz naturgemäss der Auflösung und dem Zergehen entgegen ging und der aus den Gegensätzen zusammengesetzte Körper die erwünschte lange Dauer nicht zuliess, da bedurfte die Natur einer Kraft, um die lebenden Wesen vermöge des Wachsens gross zu ziehen, und sie wurde von der göttlichen Fürsorge durch die Kraft des Wachsens unterstützt. Die Natur bedurfte ferner einer Kraft, um die Ausdehnung des beseelten Körpers zu erhalten (und [4]) der stark zersetzenden Auflösung vorzubeugen), daher kam die göttliche Vorsehung mit der ernährenden Kraft zu Hülfe, und endlich einer dritten Kraft, die einen Theil des natürlichen lebenden Körpers ausrüstet [5]) und zu ihrem Wohnsitz wählt, so dass der Körper, bevor das Vergehen an ihn kömmt, einen Ersatz für sich

---

2) Arist. handelt über die Pflanzenkraft in de an. II c. 4, ohne sich über die Theile dieser Kraft deutlich auszusprechen. Dagegen steht die Auseinandersetzung, die Alex. Aphrod. gibt (p. 129b [illegible]) dem Gedankengang des Verfassers ganz nahe: οὐ μὴν ταὐτόν ἐστιν αὔξεσθαί τε καὶ τρέφεσθαι οὐδὲ ἅμα γίνεται ... τρέφεται μὲν γὰρ ἀεὶ τὸ ζῷον ἕως ἂν ᾖ, διὸ καὶ ἀναγκαιοτάτη ἥδε τῶν ψυχικῶν ἐνεργειῶν· αὔξεται δὲ οὐκ ἀεὶ τρεφόμενον, ἀλλὰ τρέφεται μὲν ἕως ἂν ᾖ, ἔστι δὲ καὶ τὰ γηράσκοντά τε καὶ μειούμενα· αἰτία δὲ τῷ μὲν τρέφοντι ἡ τοῦ τρεφομένου σωτηρία, τῷ δὲ αὔξοντι εἰς μέγεθος ἡ συντέλεια τοῦ τρεφομένου .... ἔστι δὲ καὶ τὸ γεννᾶν τε καὶ ὅμοιον ἑαυτῷ καταλιπεῖν ἑπόμενον ταῖς προειρημέναις ἐνεργείαις. τοῖς κατὰ τὸ αὔξεσθαί τε καὶ τρέφεσθαι· οὐ πᾶσι μὲν ὑπάρχον ὡς ἀκμαίοις ὑπάρχειν· τοῖς μέντοι (Negat.) πεπηρωμένοις μήτε ἀτελέσιν οὖσιν ... παντὶ .. τῷ κατὰ φύσιν ἔχοντι τέλος ἐστὶ .. τὸ γεννῆσαι οἷον αὐτό.

3) K. p. 387 wird man wiederum die Var. כמגצאך in den Text aufnehmen und dem entsprechend כמבליית lesen.

4) tr. restaurando id quod diminutum est propter resolutionem. Aehnlich im Canon p. 33, 2. Abschn. فامّا القوة الغاذية فهي التى تحيل الغذآء الى مشابهة المغتذى ليخلف بدل ما يتحلّل. Ebenso Avic. im كتاب النجاة p. 43 unt. فيلصقه به بدل ما يتحلّل عنه.

5) tr. separans ex corpore naturali vivente partem et conservans ipsam. (Etwa تبين ? B wäre vielleicht so zu lesen)

stellt, um dadurch die Erhaltung der Arten zu erreichen — und die göttliche Vorsehung half mit der Zeugungskraft.

Man muss aber erwägen, dass zwar von dem erwähnten Gesichtspunkte aus die Kraft des Wachsens der des Ernährens folgt und die Kraft der Fortpflanzung der des Wachsens, dass aber das Verhältniss dieser drei Kräfte, in der Art wie sie sich anschicken, den lebenden Körper zu schaffen und zu erhalten vermöge ihrer eigenthümlichen Thätigkeiten, umgekehrt ist. Zuerst bemächtigt sich die zeugende Kraft der Materie, die das Leben empfangen soll; sie ist es auch, die die Materie zuerst in die Form einkleidet, welche mit [6]) Hülfe der wachsenden und ernährenden Kraft angestrebt wird. Wenn sie dem Stoff eine vollkommene Form gegeben, dann übergibt sie ihre Herrschaft der des Wachsens. Diese bemächtigt sich der Materie durch Unterordnung der nährenden Kraft und bewegt sie, unter Beibehaltung der Form, indem das Verhältniss der Ausdehnungen dasselbe bleibt, in der Bewegung der Zunahme nach dem von der Kraft des Wachsens erstrebten Ziele. Hierauf steht sie still, und die nährende Kraft bemächtigt sich der Materie.

Die zeugende Kraft ist eine herrschende, keine dienende, ihr steht gegenüber die nährende, welche bloss dienend, nicht herrschend ist. Die Kraft des Wachsens ist einerseits herrschend, andererseits dienend. Obgleich nun die nährende Kraft mit Rücksicht auf die Seelenkräfte nicht herrschend ist, so unterwirft sie sich doch die vier natürlichen Kräfte, nämlich die anziehende, festhaltende, verdauende, abstossende. Und wie mit der Formbildung nichts Anderes bezweckt wird als die Form in der Materie in der gewünschten Art hervorzubringen, nicht aber das Wachsthum und die Ernährung zu fördern, — die beiden Letztgenannten sind nur nöthig, um die gewünschte Form zu schaffen, nicht umgekehrt — ebenso ist bei den Kräften die zeugende Kraft der Endzweck, nicht die das Wachsthum befördernde und die nährende. Also kommt der zeugenden Kraft die Priorität der Finalursache [7]) zu.

---

6) K. wörtlich excerpirt: הנה הוא ימשיל ראשונה על החומר המוכן לקבל החיות וילבישהו צורת הדבר המוכן בעבודת המגדל והזן. C. übersetzt unrichtig: „so übt sie doch die erste Herrschaft über den Stoff, der zur Aufnahme des Lebens sich eignet, bekleidet ihn mit der Form des durch Wachsthum und Ernährung bearbeiteten Dinges."

7) Wenn die „virtus generativa" der Endzweck aller dieser drei Seelenkräfte ist, so gebührt ihr der Anspruch des πρότερον, welches auf der αἰτία des τὸ οὗ ἕνεκα beruht. Ebenso tr. „est praecedens praecessione causae finalis." Arist. de an. II 416b 23 ἐπεὶ δὲ ἀπὸ τοῦ τέλους ἅπαντα προσαγορεύειν δίκαιον, τέλος δὲ τὸ γεννῆσαι οἷον αὐτό, εἴη ἂν ἡ πρώτη ψυχὴ γεννητικὴ οἷον αὐτό. cfr. Zeller die Philosophie der Griechen II 2 p. 386.

V. Abschnitt.

Detaillirung der animalischen Kräfte und Angabe der Verwendung der einzelnen.

Jedes lebende Wesen, das Wahrnehmungskraft besitzt, bewegt sich irgendwie willkürlich, und jedes Thier, welches sich irgendwie willkürlich bewegt, besitzt Wahrnehmungskraft.[1]) Wahrnehmung bei Dingen, die sich nicht willkürlich bewegen, ist vergeblich[2]), nützt nichts, und ihr Nichtvorhandensein bei solchen, die sich willkürlich bewegen, ist schädlich[3]); die Natur aber, die im Dienste der

---

1) Ibn Sinâ opponirt in diesem Punkte der Aristot. Lehre. Arist. gibt bloss den einen Satz zu, dass jedes Thier die Wahrnehmungskraft besitze, leugnet aber den anderen, dass die Wahrnehmung nothwendig die Bewegung zur Folge habe. Als Beleg für den ersten Theil mag folgende Stelle dienen: de an. III 12 § 3 *τὸ δὲ ζῷον ἀναγκαῖον αἴσθησιν ἔχειν, εἰ μηθὲν μάτην ποιεῖ ἡ φύσις· ἕνεκά του γὰρ πάντα ὑπάρχει τὰ φύσει ἢ συμπτώματα ἔσται τῶν ἕνεκά του· εἰ οὖν πᾶν σῶμα πορευτικὸν μὴ ἔχοι αἴσθησιν, φθείροιτο ἂν καὶ εἰς τέλος οὐκ ἂν ἔλθοι, ὅ ἐστι φύσεως ἔργον· πῶς γὰρ θρέψεται*, cfr. de sens. 1 436b 10. Als Beleg für den zweiten Theil, worin Ibn Sinâ anderer Ansicht als Arist. ist, führe ich Folgendes an: de an. I 5 § 13 *οὔτε γὰρ τὰ αἰσθανόμενα πάντα κινητικά· φαίνεται γὰρ εἶναί τινα μόνιμα τῶν ζῴων κατὰ τόπον· καίτοι δοκεῖ γε ταύτην μόνην τῶν κινήσεων κινεῖν ἡ ψυχὴ τὸ ζῷον.* Ebenso II 2 § 4 *τὸ δὲ ζῷον διὰ τὴν αἴσθησιν πρώτως· καὶ γὰρ τὰ μὴ κινούμενα μηδ᾽ ἀλλάττοντα τόπον, ἔχοντα δ᾽ αἴσθησιν ζῷα λέγομεν καὶ οὐ ζῆν μόνον*, cfr. et. III 9 § 6 und 415a 6.

2) مُعطّل „vergeblich" entspricht dem griech. *μάτην*. Dieser Grundsatz, dass in der Natur Nichts umsonst ist, findet sich bei Arist. häufig. cfr. das vorberg. Citat aus de an. III 12 § 3. Ebenso III 9 § 6 *ἡ φύσις μήτε ποιεῖ μάτην μηθὲν μήτε ἀπολείπει τι τῶν ἀναγκαίων.* (³ .. والطبيعة (تعطى شيا من الاشياء معطّلا ولا تمنع ضروريّا) cfr. Trendelenb. ibid. Den dort citirten Stellen muss auch, insbesondere mit Rücksicht auf die von Ibn Sinâ beliebte Verbindung der Natur mit der göttlichen Vorsehung, de coelo I 4 hinzugefügt werden *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.* Haarbrücker hat die Bedeutung von معطّل nicht verstanden. Er übersetzt Schahrastani's Worte (424, 6 v. u. لكانت معطّلة الوجود ولا شي معطّل في الطبيعة „sie (sc. die Theilseele) etwas in Betreff der Existenz Ausgeleertes sein würde und ein Leeres in der Natur nicht vorhanden ist"!! Die Parallelstelle im Kusari lautet: כל נע בחפץ הרגש נע ואם איננו בן חוה התרגש לריק והחכמה לא תתן דבר לחבל וריק ולא להזיק ולא תמנע דבר צריך ולא מיתל כר שבעלי הכבסים... Die Stelle scheint corrupt zu sein. Während die Begründung wörtlich entlehnt ist, fehlt in der Behauptung das Wesentlichste, der Begriff der willkürlichen Bewegung und der der Reciprocität von Empfindung und Bewegung.

3) Meine Correctur bedarf keiner Begründung. Man könnte höchstens zweifeln, ob nicht lieber eine Negation einzusetzen ist. Die lat. Uebers. liest richtig „est nociva."

göttlichen Vorsehung steht, gibt nichts Unnützes und nichts Schädliches und verweigert nichts Nothwendiges, Nützliches. Nun könnte Jemand[4]) den Einwand erheben, dass die Muscheln[5]) (Schaalthiere) wahrnehmen, ohne sich eigenwillig zu bewegen; aber dieser Einwand wird vermöge der Erfahrung rasch beseitigt werden. Wenngleich die Schaalthiere sich nicht willkürlich in einer Art von örtlicher organischer Bewegung von ihrer Stelle fortbewegen, so ziehen sie sich doch zusammen und breiten sich aus innerhalb der Muschel, wie ich das mit eigenen Augen gesehen. Ich habe nämlich oft dadurch die Probe gemacht, dass ich die Muschel umkehrte, wodurch das Thierchen von der Stelle des Bodens, aus der es seine Nahrung zog, entfernt wurde; es hörte aber dann nicht auf, sich hin und her zu bewegen, bis es wiederum die Stellung einnahm, in der es seine Nahrung leicht an sich ziehen konnte aus dem schmutzigen Boden.

Ist das nun klar, so sagen wir weiter: Nachdem die göttliche Weisheit gefordert, dass lebende, aus den vier Elementen zusammengesezte Wesen entstehen, die sich willkürlich bewegen, diese aber gegen die Schäden, welche ihnen in den abwechselnd zu durchlaufenden Räumlichkeiten[6]) drohten, nicht geschützt wären, so wurden sie mit dem Tastsinn ausgerüstet, um die nicht convenirenden Orte zu meiden, die heilsamen aufzusuchen. Da lebende Wesen dieser Art[7]) ihrer Natur gemäss die Nahrung nicht entbehren können, und das Aufsuchen der Nahrung durch einen Act des freien Willens geschieht, gewisse Speisen aber zuträglich sind, gewisse nicht, so wurden sie mit dem Geschmack ausgerüstet. Diese[8]) beiden Kräfte sind nützlich und zugleich nothwendig im Leben.

---

4) حس mit dem Acc. des partic. zu construiren ist in classischer Prosa nicht erlaubt. cfr. Ibn Akîl S. 84/5. Was das Sachliche betrifft, so findet man bei Zeller II 2 408 die Ansicht Arist. über diesen Punkt.

5) Im K. ist natürlich die Variation שבעלי הכבסים in den Text aufzunehmen und קשקשים zu streichen. Cassel war nicht gerade glücklich in der Wahl der Lesarten.

6) Der Lateiner übersetzt unrichtig „securum a nocumentis possibilibus (von dem Verb. مكن) successive accidentibus super eum."

7) d. h. die sich bewegen und nicht wie die Pflanzen an einen Ort gebannt sind. Der Nachdruck liegt nicht auf dem ersten Theil des Satzes, dass sie die Nahrung nicht entbehren können, sondern darauf, dass sie die Nahrung selbst suchen müssen.

8) cfr. de an. III c. 12 § 6 *ἁπτόμενον δὲ εἰ μὴ ἕξει αἴσθησιν, οὐ δυνήσεται τὰ μὲν φεύγειν, τὰ δὲ λαβεῖν ... ἡ γεῦσίς ἐστιν ὥσπερ ἁφή τις· τροφῆς γάρ ἐστιν ... αὗται μὲν οὖν ἀναγκαῖαι τῷ ζῴῳ, αἱ δ' ἄλλαι τοῦ εὖ ἕνεκα* cfr. etiam de sens. 436b 13 *ἡ μὲν ἁφὴ καὶ γεῦσις ἀκολουθεῖ πᾶσιν ἐξ ἀνάγκης ... ἡ δὲ γεῦσις διὰ τὴν τροφήν· τὸ γὰρ ἡδὺ διακρίνει καὶ τὸ λυπηρὸν αὕτη περὶ τὴν τροφήν, ὥστε τὰ μὲν φεύγειν, τὰ δὲ διώκειν κτλ.* In dem folgenden betont Ibn Sinâ, dass die übrigen drei Sinne bloss der Mehrzahl der lebenden Wesen zukommen, cfr. Zeller S. 419 A. 1.

Dem Geschmack nähert sich im Grade der Nothwendigkeit der **Geruch**. Da die lebenden Wesen durch die Gerüche auf die heilsamen Nahrungsstoffe deutlich hingewiesen werden, da sie ferner ohne Nahrung nicht bestehen können, die Nahrung aber nur durch eigenes Hinzuthun zu erlangen ist, so hat die Vorsehung es für nothwendig gefunden, der Mehrzahl der lebenden Wesen die Kraft des Riechens zu verleihen. Nach dem Geruche gewährt die **Sehkraft** den grössten Nutzen. Da die Bewegung der sich willkürlich bewegenden Thiere (ζῷα) zu deren Beschädigung führen kann, die Bewegung zu einem Orte, wie zum Heerd, wo Feuer brennt, **von** einem Orte her, wie von Bergspitzen und Meeresküsten, so musste die Vorsehung der Mehrzahl der lebenden Wesen die Sehkraft verleihen. Der Sehkraft kommt die **Hörkraft** an Nutzen ganz nahe. Da man nämlich auf die nützlichen und schädlichen Dinge durch die ihnen eigenthümlichen Töne geführt wird, musste die göttliche Fürsorge der Mehrzahl der lebenden Wesen die Kraft, zu hören, verleihen. Dazu kommt noch, dass der Nutzen dieser Kraft bei der denkenden Klasse der lebenden Wesen alle drei[9]) fast überragt. So weit die Angabe von dem Nutzen der fünf äusseren Sinne.

Da man zur Kenntniss des zu Meidenden und Zuträglichen nur durch die Erfahrung gelangt, musste die göttliche Fürsorge den lebenden Wesen den Gemeinsinn verleihen, nämlich die Vorstellungskraft, um dadurch die **Formen** der wahrnehmbaren [10]) Dinge im Gedächtniss zu behalten, und die sich erinnernde Kraft (Gedächtniss), um dadurch die **Gedanken** [11]) (Begriffe) zu **behalten**,

---

9) Man sieht nicht recht ein, warum hier von drei Kräften gesprochen wird. Das Gehör verdient mit Rücksicht auf das Denken den Vorzug gegen die vier noch übrigen Sinne. Diese besondere Verwendung des Gehörs wird von Arist. de sens. c. 1 437a besprochen. (αἱ δὲ διὰ τῶν ἔξωθεν αἰσθήσεις τοῖς δὲ καὶ φρόνησιν τυγχάνουσι τοῦ εὖ ἕνεκα· πολλὰς γὰρ εἰσαγγέλλουσι διαφοράς, ἐξ ὧν ἥ τε τῶν νοητῶν ἐγγίνεται φρόνησις καὶ ἡ τῶν πρακτῶν. αὐτῶν δὲ τούτων πρὸς μὲν τὰ ἀναγκαῖα κρείττων ἡ ὄψις καὶ καθ' αὑτήν, πρὸς δὲ νοῦν καὶ κατὰ συμβεβηκὸς ἡ ἀκοή ... 11 κατὰ συμβεβηκὸς δὲ πρὸς φρόνησιν ἡ ἀκοὴ πλεῖστον συμβάλλεται μέρος. ὁ γὰρ λόγος αἴτιός ἐστι τῆς μαθήσεως ἀκουστὸς ὤν. Hält man die Zahl 3 fest, so muss man das Gesicht als Rivalen des Gehörs annehmen. In der That wägt ja auch Arist. den Werth beider Sinne gegen einander ab und bekennt, dass das Gesicht vermöge der Farben die Unterschiede der Dinge und die „gemeinsamen" Wahrnehmungen am besten erfasse, ja er spricht einmal der Sehkraft den ersten Rang zu (Metaph. init.), obgleich er gerade in Beziehung auf das Denken der Hörkraft den Vorzug zu geben scheint.

10) K. צורות המורגשות, was C. fälschlich mit „die wahrgenommenen Formen" übersetzt.

11) K. המורגשים C. tradirt unrichtig „um die von dem Gemeingefühl erfassten Dinge zu behalten." Durch die von C. willkürlich hinzugefügten Worte „von dem Gemeingefühl" und durch die falsche Uebersetzung des ganz gewöhnlichen Wortes „hamurgašot" (cfr. vorige A.) wird der Sinn vollständig entstellt. Auch Kaufmann hat in der sonst trefflichen Abhandlung „die Theologie des Bachja Ibn Pakuda" die Worte nicht verstanden, in sofern er die Ausdrücke צורות

die man aus den wahrnehmbaren Dingen erfasst hat, und die Einbildungskraft, um dadurch in einer Art von Bewegung das herzustellen, was in der Erinnerung verwischt ist, und die Urtheilskraft, um vor der Uebergabe an das Gedächtniss mit einem gewissen Grade von Kritik zu unterscheiden, was die Einbildungskraft Richtiges und Unrichtiges combinirt.

Das Bedürfniss nach der bewegenden Kraft ist aus folgendem Grunde vorhanden. Da die lebenden Wesen nicht in gleicher Weise wie die Pflanzen die heilsamen Nahrungsstoffe an sich ziehen, die schädlichen, abzuweisenden von sich stossen, sondern diese irgendwie selbst aufsuchen, so bedurften sie einer bewegenden Kraft, um die heilsamen Stoffe sich anzueignen, die schädlichen zurückzuweisen. Die Kräfte des lebenden Wesens sind also insgesammt entweder wahrnehmende oder bewegende. Die bewegende Kraft ist das Begehrende (ὀρεκτικόν). Dieses bewegt, um etwas dem lebenden Wesen Erwünschtes zu erstreben (ἐπιθυμητικόν) oder um etwas ihm Unangenehmes zurückzuweisen (θυμικόν).

Die Wahrnehmung ist entweder eine äusserliche — die fünf Sinne — oder eine innerliche — der Gemeinsinn, die Einbildungskraft, die Urtheilskraft und das Gedächtniss.

Die bewegende Kraft bewegt nur dann, wenn die urtheilende[12]) durch Unterwerfung der Einbildungskraft einen deutlichen Wink gibt. Bei den unvernünftigen lebenden Wesen ist die bewegende Kraft das Endziel; denn bei ihnen bezweckt die bewegende Kraft keine Correctur der Motoren der Sinne und der Einbildungskraft, in ihnen sind diese Kräfte ja bloss deshalb vorhanden, um die Motoren der Bewegung zu reguliren. Bei den vernünftigen Wesen ist es umgekehrt; denn ihnen wurde die Bewegungskraft nur deshalb zu Theil, damit durch sie die vernünftige, denkende[13]), wahrnehmende Seele gebessert werde, nicht umgekehrt.

Bei den unvernünftigen Thieren ist die bewegende Kraft der Fürst, dem alle Kräfte unterworfen sind; die fünf Sinne sind die nach allen Seiten zerstreuten Kundschafter, die Vorstellungskraft ist der Postmeister, zu dem die Kundschafter zurückkehren, die Einbildungskraft ist der Courier, der die Vermittlung

---

(صور εἴδη) und ענינים (معاني λόγοι) nicht urgirt und dadurch diese zweite Kraft fälschlich als eine Unterart des Gemeinsinns gefasst hat. Bei der gegenwärtigen, ganz allgemein gehaltenen Aufzählung, kommt es dem Verfasser bloss darauf an, die Gegensätze scharf zu markiren, und deshalb wird die factische Aufeinanderfolge der einzelnen Kräfte nicht berücksichtigt. Einige Zeilen weiter unten steht in der That jeder Begriff an seiner richtigen Stelle: 1. Vorstellungs- 2. Einbildungs- 3. Urtheils-Kraft 4. Gedächtniss. Ich verweise übrigens auf Absch. VII und meine ausführliche Auseinandersetzung nach Schluss des Absch.

12) Wiederum ist im K. die Variante die richtige Lesart: והמניעים אותם ישכלו במשפט המחשבי בעבודת המרגשה.

13) K. המרגשה = عاملة pro عاقلة.

zwischen Post [14]) und Postmeister macht, die Urtheilskraft ist der Vezier, das Gedächtniss der Schatz der Geheimnisse (Archiv). In den Sphären [15]) und Pflanzen findet sich weder die Wahrnehmungskraft noch die Einbildungskraft, obgleich Beiden Seelen und Leben inne wohnen. Bei den Sphären finden sie sich nicht, weil sie eine zu hohe, bei den Pflanzen nicht, weil sie eine zu niedere Stufe einnehmen.

VI. Abschnitt.

Detaillirung der fünf Sinne und die Art ihrer Wahrnehmung.

Ueber die Art wie die Sehkraft die Dinge wahrnimmt, sind die Philosophen verschiedener Meinung. Die einen behaupten, sie nehme nur durch Strahlen wahr, die aus dem Auge hervorgehen und den sichtbaren, wahrnehmbaren Dingen begegnen; das ist die Ansicht Plato's[1]). Andere[2]) wiederum behaupten, die Vorstellungskraft selbst begegne den wahrnehmbaren, sichtbaren Dingen und erfasse sie. Wieder andere behaupten, das Sehen bestehe darin, dass die Umrisse (τύποι) der wahrnehmbaren sichtbaren Dinge in

---

14) cfr. Dieterici, Anthropologie der Araber S. 35, 53, 56 und bezüglich des Postwesens im Islam Kremer „Culturgeschichte des Orients" S. 193. Ritter, Gesch. der Phil. VIII S. 38, citirt hier die lat. Uebersetzung. Der Text bedarf hier einer Emendation, zu welcher uns die *tr.* die Hand bietet. Nach unserem Texte hätten wir den völlig überflüssigen Mittelbegriff Post, der den ganzen Vergleich stört. Statt *Berid* muss es *Vezir* heissen *tr.* „inter vicarium principis." Auf diese Weise wird uns Alles klar. Die Kundschafter berichten direct an den Posthalter, dieser sendet einen Courier an den Vezir, der die Depesche besichtigt und dann dem Archiv übergibt. Die Anwendung des Vergleiches bedarf keiner näheren Erörterung. Zu dem ersten Theil des Bildes vergleiche man Themistius de an. III 85b *καὶ χώραν* (Function) *μὲν εἰσαγγελλόντων ἔχειν τὰς πέντε ἄρχοντος δὲ ἢ βασιλέως τὴν μίαν· ὡς γὰρ ἐκεῖ, πολλοὶ μὲν οἱ ἀγγέλλοντες, εἷς δὲ ὁ κρίνων αὐτῶν καὶ ἐνταῦθα· πολλὰ μὲν τὰ μηνύοντα ὄργανα ἓν δὲ τὸ περὶ πάντων ἀποφαινόμενον.*

15) Dass die Pflanzen kein Wahrnehmungsvermögen besitzen, setzt Arist. de an. 424a 32 auseinander: *καὶ διὰ τί ποτε τὰ φυτὰ οὐκ αἰσθάνεται, ἔχοντά τι μόριον ψυχικὸν καὶ πάσχοντά τι ὑπὸ τῶν ἁπτῶν. καὶ γὰρ ψύχεται καὶ θερμαίνεται· αἴτιον γὰρ τὸ μὴ ἔχειν μεσότητα, μηδὲ τοιαύτην ἀρχὴν οἵαν τὰ εἴδη δέχεσθαι τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ πάσχειν μετὰ τῆς ὕλης.* cfr. 434a 27. In gleicher Weise werden dem *ἀγεννήτῳ* (den Sternen, Sphären) die Sinne abgesprochen ibid. 5 *διὰ τί γὰρ ἕξει; ἢ γὰρ τῇ ψυχῇ βέλτιον ἢ τῷ σώματι· νῦν δ' οὐδέτερον.*

1) Timäus 45.

2) Ibn Sinâ scheint hiemit Demokrit im Auge gehabt zu haben. Arist. de sens. cap. II überliefert uns nämlich, Demokrit habe den Vorgang beim Sehen durch einen Abdruck von Bildern erklärt „*οἴεται τὸ ὁρᾶν εἶναι τὴν ἔμφασιν*" „*ἐμφαίνονται τὰ εἴδωλα.*" Dann bleibt aber unklar, was Ibn Sinâ von der „Vorstellungskraft" spricht. Ueber Demokrit's Ansicht cfr. Prantl, Aristoteles über die Farben p. 56 u. f.

der Krystalllinse [3]) des Auges vermittelst des durch das Auffallen des Lichtes actuell durchsichtigen Körpers so abgedrückt werden, wie sich die Form im Spiegel abdrückt; denn hätten die Spiegel die Sehkraft, so würden sie die in ihnen abgedrückte Form sehen. Das ist die Ansicht des Philosophen Aristoteles und auch die richtige, glaubwürdige. Die Nichtigkeit der Platonischen Ansicht ergibt sich deutlich aus dem Folgenden. Wenn die Strahlen aus dem Auge hervorgingen und die wahrnehmbaren Dinge träfen, dann hätte das Auge das Licht von Aussen [4]) nicht nöthig, sondern es würde sogar im Finstern sehen, ja auch die Luft würde dann leuchten, wenn die Strahlen in das Dunkel hinaustreten. Dazu kommt noch, dass die Strahlen entweder bloss im Auge ihr Bestehen haben, dann wäre der Platonische Satz von ihrem Austreten aus dem Auge absurd, oder in einem anderen Körper und nicht im Auge — einen Träger müssen sie haben, da die Strahlen etwas Qualitatives, Accidentielles sind. — Dieser Körper aber muss entweder vom Auge entsendet sein, dann könnte das Auge nicht Alles unter dem reinen Himmel sehen, da ein Körper in einen anderen nicht vollständig eindringt; es müsste denn sein, dass der eine transferirt wird und der andere an seine Stelle tritt. Vielleicht entschuldigt sich der Gegner mit dem leeren Raum, aber Plato läugnet die Existenz des leeren Raumes vollständig. Dazu kommt noch, dass, wenn wir

---

3) الرطوبة الجليدية *κρυσταλλοειδὲς ὑγρὸν* Krystalllinse. جليد aram. גלידא Eis. Haarbrücker leitet das Wort von جلد cutis ab und übersetzt „in der hautigen Feuchtigkeit" (S. 312). Die ganze Stelle ist dort unverständlich wiedergegeben. Es dürfte nicht unangemessen sein, bei dieser Gelegenheit die arab. Bezeichnung der einzelnen Theile des Auges mit der griech. zu vergleichen. الطبقة الصلبة *σκληρὸν* harte Haut, الطبقة المشيمية *χοροειδὴς χιτὼν* (*χόριον* = مشيمة) Aderhaut, الغشاء الشبكي *ἀμφιβληστροειδής* retina Netzhaut, الرطوبة الزجاجية *ὑαλοειδὲς ὑγρὸν* Glasfeuchtigkeit, الرطوبة الجليدية *κρυσταλλοειδὲς ὑγρὸν* Krystalllinse, الرطوبة العنكبوتية *ἀράχνιον* Ciliarkörper, الحدقة *κόρη*, الطبقة العنبية *ῥαγοειδὴς χιτὼν* Traubenhaut, الطبقة القرنية *κερατοειδής*, الجسم الملتحم conjunctiva Bindehaut. Kazwini I S. 333 Z. 14, 17. 19 steht überall العينية statt العنبية, cfr. Maimonides im מורה III 25, wo es dafür heisst המחיצה הענביית und für القرنية בחירות הקרנים.

4) Arist. de sens. c. II *ἐπεὶ εἴγε πῦρ ἦν, καθάπερ . . . τῷ Τιμαίῳ γέγραπται . . . διὰ τί οὐ καὶ ἐν τῷ σκότει ἑώρα ἂν ἡ ὄψις.*

willfährig [5]) die Existenz des leeren Raumes zugestanden, der aus dem Auge tretende Körper nur gewisse leere Stellen des Wasserkörpers, nicht seine ganze Ausdehnung durchdringen könnte. In Folge dieser Behauptung könnte das Auge nur gewisse Stellen sehen, von dem was unter dem Wasser ist. Dieser Körper kann aber zweitens in der Mitte zwischen der Sehkraft und dem Sichtbaren sein, so dass das aus dem Auge kommende Licht in ihm sein Bestehen hat. Doch auch dieser Satz ist unrichtig; denn jedes Ding ist in der Nähe seiner Quelle stärker, besonders aber das Licht [6]). Wenn also der sichtbare Körper dem Auge so nahe als möglich liegt, dann muss unsere Wahrnehmung eine stärkere sein. Entfernt man daher den in der Mitte liegenden Körper ganz und gar, dann wird dem ungeachtet das Auge das Wahrnehmbare erfassen, und dieses Medium als Träger des Lichts wäre nur nebenbei nothwendig. In diesem Falle wäre das Austreten des Lichts zum Sehen nicht nothwendig, und das ist falsch; also ist die Ansicht Platos unrichtig.

Was diejenigen betrifft, die behaupten, die Vorstellungskraft selbst erfasse das Sichtbare, indem die Form des Wahrnehmbaren in ihr abgedrückt werde, so setzen sie das Abwesende für gegenwärtig: denn in der Vorstellungskraft findet sich zuweilen die Form des Wahrnehmbaren, obgleich der Gegenstand der Wahrnehmung nicht vorhanden ist. In solchem Falle darf man aber das Lebende nicht mit der Sehkraft qualifiziren, sondern mit der Einbildungskraft und mit dem Gedächtniss. Doch die grösste Schwierigkeit liegt darin, dass sie ein von der Natur Geschaffenes und seine Zusammensetzung als zwecklos und unnütz hinstellen. Das Auge wäre nämlich ganz überflüssig beim Sehen, da die Vorstellungskraft selbst dem Wahrnehmbaren begegnen und der Natur die Mühe der Ausrüstung des Organs ersparen würde. Das Richtige ist also, dass die Umrisse (τύποι) der Dinge sich im Durchsichtigen [7]), wenn es

---

5) *tr.* et si concesserimus reperiri vacuum ex suppositione vel ex admissione. (Liest sie etwa تسليما für مسامحة?)

6) *tr.* quare sequitur ex hoc, quod corpus visibile, quotiescunque approximatur oculo appropinquatione proxima: tunc . .

7) مشفّ = *διαφανές*. Das Durchsichtige ist das Medium, welches durch das Licht actuell durchsichtig wird. Arist. de an. 418, b 4 *διαφανὲς δὲ λέγω ὃ ἔστι μὲν ὁρατόν, οὐ καθ' αὑτὸ δὲ ὁρατὸν ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν, ἀλλὰ δι' ἀλλότριον χρῶμα.* ibid. 419 a 11 *ἡ δ' ἐντελέχεια τοῦ διαφανοῦς φῶς ἐστι* = اذا كان مشفّا بالفعل عند اشراق الضوء عليه. Arist. behandelt bei dem Gesichtssinn bloss den Vorgang ausserhalb des Auges; was er darin geleistet, wird von Ibn Sinâ ohne Weiteres angenommen. Arist. 419 a 13 *ἀλλὰ τὸ μὲν χρῶμα κινεῖ τὸ διαφανές, οἷον τὸν ἀέρα· ὑπὸ τούτου δὲ συνεχοῦς ὄντος κινεῖται τὸ αἰσθητήριον.* Was das Innere des Auges betrifft, so erwähnt Arist. nur, dass das Auge eine durchsichtige Substanz enthält, und dass

durch das Auffallen des Lichtes actuell durchsichtig wird, ausbreiten. Sie zeigen sich nur in einem glatten Körper, der für sie empfänglich ist, z. B. in Spiegeln und ähnlichen Dingen. So ist auch im Auge eine Krystalllinse, in welcher die Umrisse (*τύποι*) der Dinge wie in einem Spiegel abgedrückt werden, mit ihr steht die Sehkraft in Verbindung, die die Abdrücke auf der Krystalllinse percipirt. Eigentlich aber erfasst das Auge bloss die Formen.

Das Gehör hört bloss den Ton. Dieser entsteht durch eine Bewegung der Luft, welche das Ohr wahrnimmt, wenn zwei harte, glatte Körper schnell zusammengepresst werden, die Luft aus dem Zwischenraume entweicht, an das Ohr schlägt und die in dem Gehörorgane befindliche Luft bewegt. Sobald der Ton das Organ in Bewegung gesetzt und die Bewegung dem Gehörnerv mitgetheilt hat, erfasst ihn die Hörkraft gemäss der Stärke der Bewegung. Ich habe die Härte als Bedingung gesetzt, weil aus zwei weichen Körpern die Luft nicht entweicht, sondern [8]) sich in den Spalten zerstreut. Ich habe die Glätte vorausgesetzt, weil bei nicht glatten Körpern die Luft nicht auf einmal [9]) mit Vehemenz entweicht, sondern in den den Durchgang gestattenden Orten (Poren) aufgehalten wird. Ich habe schnelles [10]) Zusammendrücken als Bedingung gesetzt, weil bei dem langsamen, trägen Vorgehen die Luft nicht mit Heftigkeit entweicht.

---

die „Seele und das Organ der Seele" im Innern des Auges sitzen, cfr. de sens. 438b 7. Dass das Auge bloss die Farbe sieht, wird de an. 418a 25 dargethan: *ὁρατὸν δ' ἐστὶ χρῶμά τε καὶ ὃ λόγῳ μὲν ἔστιν εἰπεῖν, ἀνώνυμον δὲ τυγχάνει ὄν.* Bei dem Sehen kommen also folgende Dinge in Betracht:

1. *ὁρατὸν* مرئى, das ist die Farbe *χρῶμα* لون
2. *διαφανές* مشفّ sive *μεταξύ* متوسّط
   α) *δ. κατ' ἐνέργειαν* = *φῶς*, مشفّ بالفعل = ضوء, مضئ
   β) *στέρησις τῆς τοιαύτης ἕξεως* = *σκότος* ظلام
3. *κρυσταλλοειδὲς ὑγρὸν* = الرطوبة الجليدية
4. العصبة المجوفة.

8) de an. II 419b 19: *ἀλλὰ δεῖ στερεῶν πληγὴν γενέσθαι πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὸν ἀέρα.*

9) ibid. 420a 25 *ἀλλὰ δεῖ τὸ τυπτόμενον ὁμαλὸν εἶναι, ὥστε τὸν ἀέρα ἀθροῦν ἅλλεσθαι καὶ σείεσθαι.*" Offenbar entspricht hier دفعة dem *ἀθροῦν*.

10) 419b 22 *διὸ ἐὰν ταχέως καὶ σφοδρῶς πλήξῃ, ψοφεῖ· δεῖ γὰρ φθάσαι τὴν κίνησιν τοῦ ῥαπίζοντος τὴν θρύψιν τοῦ ἀέρος.* Der Vorgang bei dem Hören wird von Ibn Sînâ gerade so wie von Arist. beschrieben. Wir haben bei dem Hören folgende Theile zu unterscheiden:

1. *τὸ τύπτον* = قارع
2. *τὸ τυπτόμενον* = مقروع

(1–2: Schahrist. p. 415.)

Das Echo [11]) entsteht dadurch, dass die aus den aneinander geschlagenen Körpern entwichene Luft zurückprallt, wenn sie auf einen harten, breiten (oder) hohlen und mit Luft gefüllten Körper stösst, indem die Luft des hohlen Körpers die entwichene Luft nicht durchdringen lässt. Das Ohr empfindet dann nach dem ersten Schlage einen zweiten von gleicher Stärke.

Diese Beiden sollen:

α) ὁμαλόν = املس
β) στερεόν = صلب
sein.

3. ἀήρ = هواء
4. ψόφος = صوت
5. صماخ Ohrhöhle
6. العصبة.

11) Ebenso wie Arist. de an. II c. 9 mit der Auseinandersetzung über das Gehör die Definition des Echos verbindet, erklärt auch Ibn Sînâ den Wiederhall bei derselben Gelegenheit. „*ἠχὼ δὲ γίνεται, ὅταν ἀπὸ τοῦ ἀέρος ἑνὸς γενομένου διὰ τὸ ἀγγεῖον τὸ διορίσαν καὶ κωλῦσαν θρυφθῆναι πάλιν ὁ ἀὴρ ἀπωσθῇ*“ … Trendelenburg sucht die Stelle dahin zu erklären, dass die in dem Gefässe eingeschlossene Luft allein, ohne dass eine andere äussere Luft hinzukömmt, den Wiederhall bewirkt. Alex. Aphrodisiensis und mit ihm unser Verfasser sind anderer Ansicht. Im Al. Aph. heisst es (S. 131 b) *καὶ ἡ ἠχὼ δὲ γίνεται κατ' ἀνάκλασιν ἀέρος· ὅταν γὰρ ὁ πληγεὶς ἀήρ, εἷς μείνας, ἐνεχθεὶς ἐπί τι στερεὸν ἔχον τινὰ κοιλότητα, ὑπὸ τοῦ ἀέρος τοῦ ὄντος ἐν τῇ κοίλῃ, ἐμμένοντος διὰ τὸ περιέχεσθαι καὶ μὴ θρυπτομένου, ἀλλ' ἑνὸς μένοντος, ἀπωσθῇ, διὰ τὴν βίαν ἐπὶ τοὐναντίον φέρεται ὅθεν ἠνέχθη.* Es wäre recht gut möglich, dass das او [breiten oder hohlen] in و „und“ zu verwandeln ist, entsprechend dem vorstehenden Citat. Scheint ja auch Arist. die Abstossung der Luft dadurch zu erklären, dass sie der Luft „in dem hohlen Körper“ begegnet, cfr. Probl. 904 32 *ἀπὸ γὰρ τοῦ ἀέρος ἀνακλᾶται ἐν τῷ κοίλῳ, οὐκ ἀπὸ τοῦ κοίλου.* Die latein. Uebersetzung hat „aut concavum“. Ich füge hier noch eine Stelle aus الشفاء bei, cod. Lugd. p. 234 b:

وقد بقى علينا ان ننظر فى الصدى فهى صوت يحدث بتموّج الهواء الذى هو التموّج الثانى او هو لازم لتموّج الهواء الاوّل المنعطف النابى لبيّنا فيشبه ان يكون هو تموّج الهواء المنعطف النابى ولذلك يكون على صيغته وهيئته وان لا يكن القرع الكائن من هذا الهواء يولد صوتا من تموّج هواء ثان يعتدّ به فان قرع مثل هذا الهواء قرع ليس بالشديد. Dieses Citat wird auch unsere Correctur im Text (نبوّ n. 25) rechtfertigen. — Das Suffixum in وقرعه kann sich nur auf الهواء المنفلت beziehen, das و schliesst dann den Satz an die vorausgehenden Worte … لمصاكته an.

Was die Riechkraft betrifft, so riecht sie die Düfte durch das Einathmen der Luft, die von dem riechenden Körper den Geruch aufgenommen, ebenso wie der Körper von dem warmen Körper die Wärme aufnimmt. Hat nämlich die Nase des lebenden Wesens die so affizirte Luft aufgenommen, so dass der vordere Theil des Gehirns berührt und dem Dufte gemäss geändert [12]) wird, dann erfasst die Riechkraft diese Luft.

Der Geschmack besteht darin, dass die Feuchtigkeit des Geschmackorgans d. h. die der Zunge entsprechend der sie berührenden Speise (χυμός) sich ändert, der „Organkörper" diese Speise aufnimmt, und die Schmeckkraft das wahrnimmt, was über das Organ gekommen.

Der Tastsinn besteht darin, dass das Organ die Qualität des Berührbaren annimmt, und die Tastkraft das, was dem Organ zugestossen, wahrnimmt.

Alle einfachen, primitiven und ursprünglichen Gegenstände der Wahrnehmung zerfallen in 8 Paare [13]), und zerlegt man dieselben, so erhält man 16 einzelne Objecte. Dem Gefühl gehören 4 Paare an, 1) Wärme und Kälte 2) Feuchtigkeit und Trockenheit 3) Rauheit und Glätte 4) Härte und Weichheit. Den übrigen vier Sinnen kommt je ein Paar zu, dem Geruch ein Paar, der angenehme und stinkende Geruch, dem Geschmack ein Paar, der süsse und bittere, dem Gehör ein Paar, der hohe und tiefe Ton, dem Gesicht ein Paar, das Weisse und Schwarze. Die übrigen wahrnehmbaren Dinge sind aus diesen einfachen zusammengestellt und liegen in der Mitte zwischen zwei Gegensätzen, z. B. das „Staubfarbige" ist aus dem Weissen und Schwarzen zusammengesetzt, das Laue aus dem Warmen und Kalten.

Alle wahrnehmbaren Dinge nimmt man durch eine Art von Vereinigung und Trennung (συνάγον und διακριτικόν), Zusammenziehung und Ausbreitung (διαλυτικὸν und διαχυτικόν) wahr, mit Ausnahme der Töne, die bloss durch die Trennung wahrgenommen werden, [weil sie (die Tr.) durch die Bewegung des Organs verursacht wird. So wird die Wärme durch die Trennung] [14]), die Kälte

---

12) De sens. c. 2 Ende: ἡ δ᾽ ὀσμὴ καπνώδης τις ἐστὶν ἀναθυμίασις (استنشاق).

13) de an. II c. 11 § 2: πᾶσά τε γὰρ αἴσθησις μιᾶς ἐναντιώσεως εἶναι δοκεῖ, οἷον ὄψις λευκοῦ καὶ μέλανος, καὶ ἀκοὴ ὀξέος καὶ βαρέος, καὶ γεῦσις πικροῦ καὶ γλυκέος· ἐν δὲ τῷ ἁπτῷ πολλαὶ ἔνεισιν ἐναντιώσεις θερμὸν ψυχρόν, ξηρὸν ὑγρόν, σκληρὸν μαλακόν καὶ τῶν ἄλλων ὅσα τοιαῦτα. — de an. II 9 § 1: φαύλως — ἄνθρωπος ὀσμᾶται, καὶ οὐδενὸς αἰσθάνεται τῶν ὀσφραντῶν ἄνευ τοῦ λυπηροῦ ἢ τοῦ ἡδέος.

14) tr. quoniam ipse causatur ex motu instrumenti, caliditas vero sentitur cum separatione. A und B überspringen hier das in Klammer Gesetzte, was dem Umstande zuzuschreiben sein wird, dass beide Zeilen mit „separatione" schliessen. Im Interesse der exacten Ausdrucksweise sollte man erwarten

durch Vereinigung, die Feuchtigkeit durch Ausbreitung, die Trockenheit durch Zusammenziehung, die Rauheit durch Trennung, die Glätte durch Ausbreitung, die Härte durch Stoss — das ist eine Art von Vereinigung und Zusammenziehung — das Weiche durch die Empfänglichkeit für den Stoss — eine Art von Trennung und Ausbreitung — die Süssigkeit durch Ausbreitung ohne Trennung, die Bitterkeit durch Trennung und Zusammenziehung, der angenehme Geruch durch Ausbreitung ohne Trennung, der stinkende durch Trennung und Zusammenziehung, das Weisse durch Trennung, das Schwarze durch Vereinigung [15]. Die Medien (*μεταξύ*), welche

---

إلا الاصوات فانها انما تحس بتفريق. Die Worte انها und انما sind in der Schrift so ähnlich, dass der nachlässige Abschreiber das eine von beiden ausgelassen haben mag.

15) Ibn Sinâ schliesst sich hier der Platonischen Theorie an, die im Tim. 60—69 entwickelt ist. Freilich dürfte diese scharfe Scheidung in zwei Begriffspaare nicht gerade durchaus nothwendig erscheinen. Ich weiss nicht, ob mir die Wiedergabe der termini gelungen ist. In der lat. Uebersetzung lauten sie: aggregatio separatio, constrictio dilatio, depressio vel cedendo tactui, repulsio et non ced. t. Aus Tim. ergibt sich:

تفريق *διακριτικόν* قبض *διαλυτικόν*

جمع {*συγκριτικόν* / *συνάγον*} بسط *διαχυτικόν* الاندفاع *ὑπεῖκον*

1. Warm und Kalt. Tim. 61 E. Ich citire lieber Theophrast de sensu (Philipp. *Ὕλη ἀνθρωπίνη* S. 124) der den Platon. Gedanken kurz zusammenfasst: *Πλάτων δὲ θερμὸν μὲν εἶναί φησι τὸ διακρῖνον δι' ὀξύτητα [τῶν πλευρῶν καὶ λεπτότητα] τῶν γωνιῶν· ψυχρὸν δὲ ὅταν τῆς ὑγρότητος [τῆς περὶ τὸ σῶμα] τὰ μείζω, ἐκκρίνοντα τὰ ἐλάττω, καὶ μὴ δυνάμενα εἰσιέναι, κύκλῳ πιεσθῇ· τῇ γὰρ μάχῃ τρόμον, καὶ τῷ πάθει ῥῖγος εἶναι ὄνομα.*

2. rauh und glatt. Tim. 63 Ende. Diese Begriffe bedürfen keiner Erklärung.

3. hart und weich. 62 B. *σκληρὸν δὲ ὅσοις ἂν ἡμῶν ἡ σὰρξ ὑπείκῃ, μαλακὸν δέ, ὅσα ἂν τῇ σαρκί· πρὸς ἄλληλά τε οὕτως.*

4. süss und bitter. cfr. das Citat Abschn. III A. 2. Stallbaum bemerkt zu jener Stelle „Dicitur autem *διαχυτικὸν* id, quod suavem jucundumque gustum efficit; communis enim fuit veterum sententia, diffusione partium vel animi vel corporis effici voluptatem; contractione earundem dolorem excitari.

5. wohlriechend und stinkend. Tim. 66 D. wird dargelegt, dass man bei den Gerüchen bloss angenehme und unangenehme unterscheiden könne. So auch Theoph. „*τὰς δὲ ὀσμὰς εἴδη μὲν οὐκ ἔχειν, ἀλλὰ τῷ λυπηρῷ καὶ ἡδεῖ διαφέρειν*. Mit Recht dürfte also diese Gruppe mit der vorhergehenden übereinstimmen.

6. schwarz und weiss. Tim. 67 D. cfr. Prantl, Arist. über die Farben S. 67. Im Tim. „werden die Farben auf Ausflüsse der Dinge, welche mit dem Gesichtssinne commensurabel sind, zurückgeführt. Dieselben sind nämlich entweder den Theilchen der *ὄψις* gleich, also gegensatzlos und bringen daher keine Farbenempfindung hervor, wo dann das Object durchsichtig heisst, oder sie stehen zur *ὄψις* im Verhältniss des plus und minus, und wirken dann entweder zusammenziehend (*σύγκρισις*) oder auflockernd (*διάκρισις*) ganz analog den übrigen Sinnen; und so entsteht das Weisse als das auflockernde, den Unterschied bedingende — *διακριτικὸν τῆς ὄψεως*, sowie das Schwarze als dessen Gegentheil." Aristoteles Stellung zu dieser Theorie gibt sich kund de gen. et corr. II c. 2.

zwischen den wahrnehmenden Kräften und den wahrnehmbaren Formen sind, haben keine dieser wahrnehmbaren Formen selbst, sonst könnten [16]) sie keine Medien bilden, da ihre Formen dann die betreffenden Kräfte beschäftigen und von der Wahrnehmung anderer abhalten würden. Die Medien können schlechthin frei von Formen sein oder frei durch die in ihnen obwaltende Verhältnissmässigkeit, wie die Proportionalität der Qualitäten des Gefühls im Fleisch, das das Medium [17]) zwischen der wahrnehmenden Kraft, dem Gefühl, und der wahrgenommenen Qualität bildet, obgleich das Fleisch ohne Zweifel aus den fühlbaren Qualitäten zusammengesetzt ist. Die Proportionalität der Qualitäten hat sie eben unwirksam gemacht. Ein Beispiel für den ersten Theil liefern Wasser und Luft und die anderen Medien des Sehens, die frei von Farben sind, ferner Wasser und Luft, insofern sie als Medien des Geruchs frei von Düften sind, und das Wasser, als Vermittler des Geschmacks, endlich die ruhige Luft, die als Vermittlerin des Gehörs frei von Bewegung ist.

Betrachtet man jede einzelne von diesen Kräften, so erhalten sie ihre Wahrnehmungen nur durch ihr Verhältniss zu den Objecten der Wahrnehmung, oder besser gesagt, sie erfassen in erster Linie nur die Formen [18]) des Wahrnehmbaren, die sich in ihnen abdrücken; denn das Auge erfasst nur die in ihm abgedruckte Form des Wahrnehmbaren, und ebenso verhält es sich mit den übrigen Kräften. Wenn starke, durchdringende Wahrnehmungen z. B. der starke Ton, der intensive Geruch, das strahlende Licht und der Blitz häufig auf das Organ wirken, dann richten sie es zu Grunde und stumpfen es ab, indem sie es beschweren. — Ein jeder der 5 Sinne erfasst durch Vermittlung der ihm eigenthümlichen [19])

---

16) cfr. Themist. S. 79a (zu de an. II c. 7 § 4): ἔστι δὲ χρώματος μὲν δεκτικὸν τὸ ἄχρουν, ψόφου δὲ τὸ ἄψοφον, ὥσπερ σχήματος τὸ μὴ ἔχον οἰκεῖον σχῆμα, καὶ χυμοῦ τὸ μὴ ἔχον οἰκεῖον χυμόν. ἄχρουν δὲ ἐστι τὸ διαφανὲς οἰκεῖον χρώματος. διὰ τοῦτο γὰρ διαφανὲς καὶ κινεῖται ὑπὸ τῶν ἀλλοτρίων χρωμάτων, ὡς εἴπερ οἰκεῖον εἶχεν, ἐκεῖνο ἂν ἀντιφράττον, ἐκώλυε τὴν αἴσθησιν τῶν ἀλλοτρίων ....

17) Dass das Fleisch bloss das Medium des Gefühls und nicht das Organ selbst ist, wird von Arist. de an. II c. 11 § 9 dargelegt: ᾗ καὶ δῆλον ὅτι ἐντὸς τὸ τοῦ ἁπτοῦ αἰσθητικόν. οὕτω γὰρ ἂν συμβαίνοι ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ἐπιτιθεμένων γὰρ ἐπὶ τὸ αἰσθητήριον οὐκ αἰσθάνεται, ἐπὶ δὲ τὴν σάρκα ἐπιτιθεμένων αἰσθάνεται· ὥστε τὸ μεταξὺ τοῦ ἁπτικοῦ ἡ σάρξ.

18) de an. II c. 12 καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης. Auch Arist. knüpft an diese Bemerkung den Satz von der Schädlichkeit der zu intensiven Wahrnehmungen τῶν αἰσθητῶν αἱ ὑπερβολαὶ φθείρουσι τὸ αἰσθητήριον· ἐὰν γὰρ ᾖ ἰσχυροτέρα τοῦ αἰσθητηρίου ἡ κίνησις λύεται ὁ λόγος, τοῦτο δ᾽ ἦν ἡ αἴσθησις, ὥσπερ καὶ ἡ συμφωνία καὶ ὁ τόνος κρουομένων σφόδρα τῶν χορδῶν. cfr. III c. 2 § 9.

19) مدرك حقيقى ist ἴδιον ἑκάστης αἰσθήσεως. Arist. spricht von diesen gemeinsamen Wahrnehmungen an verschiedenen Stellen. So de an. II

Wahrnehmung noch 5 andere Dinge 1. die Gestalt 2. die Zahl 3. die Grösse 4. die Bewegung 5. die Ruhe. Wie das Gesicht, das Gefühl, der Geschmack sie wahrnehmen, ist deutlich. Was aber das Gehör betrifft, so erfasst es durch die Verschiedenheit der Zahl der Töne die Zahl der tönenden Objecte, durch die Stärke der Töne die Grösse der beiden Körper, die mit einander verbunden sind, durch eine gewisse Unstetigkeit[20]) und Stabilität die Bewegung und Ruhe, durch die Unterscheidung des festen von dem hohlen Tongebenden gewisse Gestalten. Ebenso erkennt die Riechkraft durch die Verschiedenheit der Richtungen, in der die Gerüche zu ihr gelangen, und durch die Verschiedenheit der Qualitäten die Zahl der gerochenen Gegenstände, durch das Maass der Intensivität die Grösse, durch die verhältnissmässige Nähe oder Ferne, durch die Unstetigkeit und Stabilität die Bewegung und Ruhe, durch das Verhältniss der Seiten eines Körpers, deren Geruch zu dem Organ gelangt, die Gestalt. Doch sind diese Unterscheidungen von Seite dieser Kraft sehr schwach, weil die Riechkraft bei den Menschen nur schwach vorhanden ist.

VII. Abschnitt.

Detaillirte Auseinandersetzung über die inneren Sinne [und die bewegende Kraft.]

Keiner der äusseren Sinne vereinigt die Wahrnehmung der Farbe mit der des Geruches und des Weichen, und doch bemerken wir oft einen gelben Körper und wissen sofort von ihm [1]), dass

---

c. 6 § 3: *τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα λέγεται ἴδια ἑκάστου, κοινὰ δὲ κίνησις, ἠρεμία, ἀριθμός, σχῆμα, μέγεθος· τὰ γὰρ τοιαῦτα οὐδεμιᾶς ἐστιν ἴδια, ἀλλὰ κοινὰ πάσαις.* cfr. de an. III c. 1 § 5 de sens. c. 1, wo von dem Gesichtssinne gesagt wird, dass er die gemeinsamen Wahrnehmungen am besten erfasse. Uebrigens gibt sich Ibn Sînâ die vergebliche Mühe des Nachweises, dass jeder der fünf Sinne alle gemeinsamen Wahrnehmungen habe. Es genügt schon, wenn die fünf Sinne zusammen diese fünf Dinge wahrnehmen.

20) tr. secdm modum diversitatis earum et fixionis ipsarum. In dem Folgenden müsste es bei wörtlicher Uebersetzung lauten: „insofern die Töne einen festen und hohlen Tonerzeuger enthalten, gewisse Gestalten.“ Die lat. Version lautet hier wieder ganz anders: et secundum modum concussionis vel percussionis super rem planam facientem sonum aut . . .

1) Arist. beweist in ähnlicher Weise die Existenz des Gemeinsinnes de an. III c. 2 426 b 8 *ἑκάστη μὲν οὖν αἴσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστιν . . . . καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφοράς, οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψις .. ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ γλυκὺ καὶ ἕκαστον τῶν αἰσθητῶν πρὸς ἕκαστον κρίνομεν, τινὶ καὶ αἰσθανόμεθα ὅτι διαφέρει; ἀνάγκη δὴ αἰσθήσει . . . οὔτε δὴ κεχωρισμένοις ἐνδέχεται κρίνειν, ὅτι ἕτερον τὸ γλυκὺ τοῦ λευκοῦ, ἀλλὰ δεῖ ἑνί τινι ἄμφω δῆλα εἶναι· οὕτω μὲν γὰρ κἂν εἰ τοῦ μὲν ἐγώ, τοῦ δὲ σὺ αἴσθοιο, δῆλον ἂν εἴη, ὅτι ἕτερα ἀλλήλων. δεῖ δὲ τὸ ἓν λέγειν ὅτι ἕτερον κ. τ. λ.* In eš-Šifâ und in dem Abriss desselben, im Kitâb en-nagât (dem Schahrist. folgt) wird dem Gemeinsinn auch der Name Phantasie gegeben, eine Bezeichnung, die

er ein süsser, angenehm duftender, flüssiger Honig ist, ohne dass wir ihn gekostet, gerochen oder berührt haben. Daraus geht hervor, dass wir eine Kraft besitzen, in der die Wahrnehmungen der 4 Sinne vereinigt sind, deren Summirung dann bei einer [2]) Form geschieht. Wäre diese Kraft nicht, so wüssten wir nicht, dass das Süsse z. B. etwas Anderes als das Schwarze ist, da das, was zwei Dinge unterscheiden soll, beide zusammen (gleichzeitig) erkannt haben muss. Diese Kraft nennt man Gemeinsinn oder Vorstellungsvermögen. Würde diese Kraft zu den äusseren Dingen gehören, dann würde ihre Herrschaft bloss auf den Zustand des Wachens beschränkt sein. Wir bemerken aber das Gegentheil; denn diese Kraft wirkt in beiden Zuständen, im Schlafen und Wachen.

II. Ferner wohnt in den lebenden Wesen eine Kraft, welche die in dem Gemeinsinn gesammelten Formen verbindet und sondert, in ihnen die Verschiedenheit constatirt, ohne dass die Formen den Gemeinsinn verlassen. Ohne Zweifel ist diese Kraft mit dem Vorstellungsvermögen nicht identisch, da in der Vorstellungskraft nur[3]) wahre, von den Sinnen hergenommene Formen haften, während bei dieser die Sache umgekehrt sein kann, in ihr finden sich nämlich auch falsche, unrichtige Vorstellungen, die sie in dieser Form von den Sinnen nicht genommen. Diese Kraft nennt man Einbildungskraft [4]) (imaginitiva).

Ferner ist in den lebenden Wesen eine Kraft, die über einen Gegenstand bestimmt urtheilt, er sei so oder anders. Durch sie entgeht das Thier dem, was es zu fürchten hat, und erstrebt das

---

freilich mit dem philosophischen Begriff des Wortes nichts gemein hat, aber doch nicht ganz unberechtigt ist. Zu Arist. 428a 2 bemerkt Themistius 86b 3 *πολλάκις γὰρ τὴν αἴσθησιν φαντασίαν καλοῦμεν.* Die Vorsicht hätte freilich geboten, den zweideutigen Ausdruck zu vermeiden, wie das in der That in unserer Schrift und im Canon geschieht.

2) *tr.* et efficitur summa ipsarum apud formam unam. Besser wäre freilich „in der die Summe derselben zu einer *Form* wird"; dann müsste man aber [illegible] lesen. Bei Cassel ist natürlich statt „und das ist die wahrnehmende Kraft" zu lesen „das Vorstellungsvermögen". Eigenthümlich ist an unserer Stelle die Zahl 4, während der Gemeinsinn doch die Wahrnehmungen aller fünf Sinne vereinigt.

3) Ibn Sînâ hätte sich hier etwas vorsichtiger ausdrücken dürfen cfr. die folgende Kraft.

4) Dieses Seelenvermögen entspricht im Allgemeinen dem, was Arist. φαντασία nennt. Man vergleiche nur die Worte, welche zur Abgrenzung zwischen den Gebieten der Phantasie und der Vorstellung gebraucht werden, mit Arist. 428a 11 *εἶτα αἱ μὲν (αἰσθήσεις) ἀληθεῖς ἀεί, αἱ δὲ φαντασίαι γίνονται αἱ πλείους ψευδεῖς.* Freilich lässt sich nicht verkennen, dass Ibn Sînâ sich präciser fasst und nicht allgemeine Ausdrücke gebraucht wie b 16 *καὶ πολλὰ κατ' αὐτὴν (sc. φαντασίαν) καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν τὸ ζῷον.* Ebenso befremdet es, dass die Bilder der Phantasie nach Arist. durch die unmittelbaren Sinneseindrücke hervorgerufen werden, nicht wie bei Ibn Sînâ durch das im Gemeinsinn aufbewahrte Material. Arist. 429a: *ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένης.* Wenn unsere Kraft auch مفكرة genannt wird (S. 402), so entspricht das der Arist. *φαντασία λογιστική*, Arist. 433b 29f.

Wünschenswerthe. Nun ist klar, dass diese Kraft mit dem Gemeinsinn nicht identisch sein kann, da der sich die Sonne, wie die Sinne es ihm mittheilen, in der Grösse ihrer Scheibe [5]) vorstellt, während diese zu einem ganz anderen Resultat gelangt, ebenso sieht der Löwe aus der Ferne den Gegenstand seiner Jagd in dem Umfang eines kleinen Vogels, ihm bleibt aber kein Zweifel über dessen Form und Grösse, sondern er geht darauf los. Nicht weniger klar ist, dass diese Kraft mit der Phantasie nicht identisch ist, denn die letztere wirkt, ohne dass man von ihr glaubt, dass die Dinge getreu nach ihren Vorstellungen sind. Diese Kraft nennt man die Meinung aussprechende, die urtheilende [6]). (existimativa et opinativa)

III. Ferner ist in den lebenden Wesen eine Kraft, welche die durch die Sinneswahrnehmungen erzielten Gedanken [7]) (Begriffe) be-

---

5) *tr.*: scilicet quod sit secundum quantitatem figurae planae rotundae sicut speculi et oculus in hoc diversificatur ab ista virtute!! ... et apparet etiam quod ista virtus est alia ab imaginativa et illud quoniam virtus imaginativa efficit operationes suas absque quod verificet!! eas, scilicet quod res sint secundum formationem ipsius.

6) Ueber diese Kraft wurde wohl am meisten gefaselt, und hauptsächlich wohl darum, weil man die eigenthümliche Bezeichnung gar nicht beachtete. Man musste sich doch vergegenwärtigen, dass وهم weder νόησις noch διανόησις bedeuten kann (ebensowenig aber auch Instinkt, wie es in Freytag's Lexi. heisst), es entspricht vielmehr, dem einfachen Wortlaute nach, dem gr. δόξα. (Zum Ueberfluss citire ich noch Lasinio studii sopra Averroè II p. 20, wo *wahama* gar oft für δοκεῖν steht.) Und in der That decken auch die Begriffe einander. Vergleichen wir einmal das Beispiel von der Sonne mit Arist. 428 b 2 φαίνεται δὲ καὶ ψευδῆ, περὶ ὧν ἅμα ὑπόληψιν ἀληθῆ ἔχει, οἷον φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, πεπίστευται δ' εἶναι μείζων τῆς οἰκουμένης. [Themist. 86 b führt ganz im Sinne des Arist. die Täuschung der Phantasie auf die mangelhafte Wahrnehmung der äusseren Sinne zurück, wodurch die Aehnlichkeit mit unserer Stelle noch deutlicher hervortritt: — ὅταν γὰρ ἡ μὲν αἴσθησις (und nicht phantasia) λέγῃ ποδιαῖον εἶναι τὸν ἥλιον.] Was Arist. aber eben ὑπόληψις genannt hat, bezeichnet er sofort wieder mit δόξα: — συμβαίνει οὖν ἤτοι ἀποβεβληκέναι τὴν ἑαυτοῦ ἀληθῆ δόξαν ἣν εἶχε... wie überhaupt hier δόξα der φαντασία gegenübergestellt wird. Die Thätigkeit der δόξα besteht in Beurtheilung der Phantasieprodukte, wobei dann natürlich Jedermann an die Richtigkeit seiner Ansicht glaubt. Während man von der Einbildungskraft „nicht glaubt, dass die Dinge getreu nach ihren Vorstellungen sind", schliesst der Begriff der δόξα das Vertrauen auf die Wahrheit der Aeusserung in sich. So auch Arist. 428 a 19 γίνεται γὰρ δόξα καὶ ἀληθὴς καὶ ψευδής. ἀλλὰ δόξῃ μὲν ἕπεται πίστις (οὐκ ἐνδέχεται γὰρ δοξάζοντα οἷς δοκεῖ μὴ πιστεύειν). Eine gewisse Schwierigkeit liegt aber darin, dass Arist. die δόξα dem unvernünftigen Wesen entschieden abspricht, so dass Ibn Sînâ in der Einreihung dieser Kraft unter die allen lebenden Wesen gemeinsamen Sinne in Opposition tritt zu dem Stagiriten. Nur dürfte diese divergirende Ansicht unseres Verfassers ihre Quelle in der späteren griech. Philosophie haben. Stobäus Eklogæ 830 citirt nämlich aus Porphyrius Schrift über die Kräfte der Seele: αἱ μὲν οὖν εἴρηνται, καὶ τὸ μὲν ἄνευ φαντασίας διεξοδικόν, ἀπὸ τοῦ νοῦ ἠρτημένον, διανοητικόν τε καὶ νοῦν προσηγόρευον, τὸ δὲ μετὰ φαντασίας ἢ αἰσθήσεως τὴν διέξοδον ἔχον, δοξαστικόν. Cfr. Zeller, Phil. der Griechen III 2, 589 A. 4.

7) Auch diese Kraft theilt das Schicksal der übrigen inneren Sinne. Unbegreiflicherweise hat man sie ohne Weiteres mit der μνήμη des Arist. identi-

hält, z. B. dass der Wolf ein Feind und das Kind ein Freund und Verwandter ist. Nun ist klar, dass diese Kraft mit dem Gemeinsinn nicht identisch ist, da er nur die Formen kennt, welche er von den Sinnen hergenommen, die Sinne aber nehmen weder die Feindschaft des Wolfes noch die Liebe des Kindes wahr, sondern die Form des Wolfes, die äussere Gestalt des Kindes, Liebe und Hass werden von der Urtheilskraft (Meinung) erfasst und dann in dieser Kraft zur Aufbewahrung niedergelegt. Weiter sieht man ein, dass diese Kraft mit der Phantasie nicht identisch ist, da die letztere sich zuweilen Dinge vorstellt, die die Urtheilskraft nicht gebilligt, nicht bewahrheitet, von den Sinnen nicht hergeleitet hat, während die erstere nur solche Vorstellungen bildet, die die Urtheilskraft gebilligt, für wahr gefunden, von den Sinnen hergeleitet hat. Sie ist aber auch mit der Urtheilskraft nicht identisch, da die letztere das, was ein Anderes für wahr gefunden, nicht bewahrt, sondern selbst abwägt, während diese Kraft es bewahrt. Mann nennt dieses Vermögen Gedächtniss und Erinnerung.

Die Einbildungskraft hat diesen Namen, wenn die Meinung (δόξα) allein sie in Anwendung bringt, wenn aber die Denkkraft sie gebraucht, heisst sie Denkvermögen (cogitativa). Das Herz ist nach Aristoteles die Quelle von allen Kräften, doch ist ihre Thätigkeit in den verschiedenen Organen; so ist die Thätigkeit der äusseren Sinne in den bekannten Organen, die des Gemeinsinnes in der vorderen Hirnhöhle, die der Phantasie in der mittleren, die des Gedächtnisses in der hinteren, die der Urtheilskraft im ganzen Gehirn, vorzüglich aber an der Seite der Einbildungskraft. Durch die Beschädigung dieser Hirnhöhlen werden auch die Thätigkeiten dieser Kräfte in Mitleidenschaft gezogen. Würden diese Kräfte durch sich selbst bestehen, durch sich allein thätig sein, dann bedürften sie zu den ihnen eigenthümlichen Thätigkeiten keines Organs. Hieraus geht hervor, dass diese Kräfte nicht [8]) durch sich selbst bestehen; die unsterbliche Kraft ist bloss die vernünftige Seele, wie wir das noch zeigen werden. Uebrigens eignet sich dieselbe den Kern dieser

---

ficirt, während die Hauptfunction, die Arist. dem Gedächtniss zuweist, nach der Lehre des Ibn Sînâ dem Gemeinsinn zufällt. Nach Arist. bezieht sich die Erinnerung „immer auf sinnliche Bilder, und nur abgeleiteter Weise auf Gedanken, sofern diese selbst nicht ohne Denkbild sind" (Zeller II p. 422 A.), nach Ibn Sînâ soll sie eben bloss „die durch die Sinneswahrnehmungen erzielten (particulären) Gedanken" behalten.

8) Ar.: non sunt existentes per se, immo virtus non fixa s. in subjecto vel non indigens organo est anima rationalis ... verum enucleabimus! ipsam! medullam istius virtutis modo enucleationis et inveniemus! ipsam per se. Die ganze Stelle ist offenbar missverstanden. K. übersetzt etwas besser: וכל אלו הכחות מתים כלים בכליון כליהם ואין עמידה למדבר אף על פי שיחד לעצמו לב הכחות האלה בדרך מדרכי היחוד ישיגציאם בעצמותו. Man vergleiche A. X. 2. Hälfte.

Kräfte in gewisser Beziehung an und bringt sie durch ihr Wesen zur Erscheinung. Die nähere Erörterung wird, s. G. w., bald nachfolgen [9]).

---

9) Das Wesen und die Bedeutung dieser inneren Sinne ist bisher nirgends richtig dargelegt worden. Schmölders (Documenta ph. Arab. 115—119) gibt eine ziemlich umfangreiche Auseinandersetzung, die indessen ebensowenig Anspruch auf Gründlichkeit machen kann als die von Ritter (Geschichte der Phil. VIII S. 35). In der jüngsten Zeit hat Kaufmann (Theologie des Bachja ibn Pakuda S. 12—16) einen unglücklichen Versuch gemacht, dieses dunkle Kapitel aufzuklären. In den Noten habe ich bereits das Verhältniss der Aristotelischen Theorie zu der Ibn Sinâ's behandelt, in dem Folgenden will ich noch eine übersichtliche Darstellung geben.

Diese fünf inneren Sinne werden von Ibn Sinâ im Canon S. 35 und im Kitâb en-naǵât S. 45 (einzelne S. 22) besprochen. Im Schahr. S. 416 wird, wie gewöhnlich, die betreffende Stelle im Kitâb en-naǵât wörtlich abgeschrieben. Qazwînî I S. 358 (übersetzt von Ethé) gibt gleichfalls eine übersichtliche Darstellung, während die Namen von vier solchen Sinnen, ohne nähere Erklärung, in Alfarabî's „fontes quaestionum" erwähnt werden. Bezüglich Ġazzâlî's und der jüdischen Schriftsteller findet sich bei Kaufmann die Zusammenstellung. Vor Allem soll hier eine Uebersicht über die Bezeichnungen folgen, die jeder einzelne dieser Sinne bei den genannten Schriftstellern hat.

C = Canon. K = Kusari. S = die vorliegende Schrift.
N = Naǵât 45. T = Ta'rifât.
A = Naǵât 22. Q = Qazwînî.

I.

A التخيل
1) QCNST الحسّ المشترك
K ההרגשות המשתתפות
N فنطاسيا
S المصوّرة et المتصورة ?
K יצוריי et יצרי
2) QCNT التخيل N المصوّرة

II.

C مفكرة
T متصرفة
Q متفكّرة
1) CQTNS متخيّلة (C 5 v. u. et S تخيّل)
K יצרי
2) SCNT مفكرة
K מחשבי?
Q متفكرة

III.

QCT الوهم C تخيّل et at N الوهمّية
S المتوهّمة et الظانّة
K מחשבי

VIII. Abschnitt.

Die Seele des Menschen von ihrem Entstehen bis zu ihrer Vollkommenheit.

Ohne Zweifel unterscheidet sich die Art der vernünftigen lebenden Wesen von den unvernünftigen durch das Vermögen, Vorstellungen von den intelligiblen Dingen bilden zu können. Dieses Vermögen

---

IV.

QUTNS الحافظة, C المذكرة (= المتذكرة S?)
N الذاكرة A الذكر
X זכר שומר

Die Variation in der Bezeichnung hat durchaus keine Modifikation der Bedeutung zur Folge. Ibn Sînâ macht im Canon die treffende Bemerkung, dass man bezüglich der Benennung dieser Sinne keinen Streit beginnen dürfe, die Hauptsache sei, dass die Begriffe verstanden und auseinander gehalten werden.

ومن الناس من يتجوز ويسمى هذه القوة (الوهم .m) تخيلا وله
ذلك اذ لا منازعة في الاسماء بل يجب ان نفهم المعاني والفروق.

Sieht man sich das System genauer an, so muss man zugestehen, dass man aus den Begriffen: Erfassung der äusseren Form, Erfassung der partikulären Begriffe und Gedächtniss keine hübschere Tabelle zusammenstellen kann. Die Geschichte dieser Theorie hängt wohl mit dem Fortschritt in der Medicin zusammen. Als die Araber eine genauere Kenntniss von der Eintheilung des Gehirns in seine Kammern bekamen, da wussten sie jeder Kammer eine Funktion zu übertragen, und es entstand die erste Theorie, die die Aerzte in Ibn Sînâ's Zeit noch festhielten (cfr. Canon S. 35), dass die Vorstellungskraft (Gemeinsinn) in der ersten Hirnhöhle, die Denkkraft المفكرة, die aus den Eindrücken des Gemeinsinnes durch Verbindung und Trennung neue Begriffe schafft, in der zweiten Höhle, und das Gedächtniss in der dritten Hirnkammer sei. Dieselbe Ansicht ist in der Encyklopädie der lauteren Brüder (Dieterici, Anthropologie der Araber S. 56 u. a. a. O.) ausgesprochen. Schon Alfarabi spricht von vier inneren Kräften, die dem Menschen (also nicht der ganzen Classe der lebenden Wesen?) zukommen. Kaufmann hat mit Unrecht die Parallele zwischen Alfarabi und Ibn Sînâ zurückgewiesen, insofern nach Vergleichung der oben gegebenen Tabelle die Identität der Bezeichnungen dreier Begriffe feststeht وهم ذاكرة مفكرة.

Bezüglich der متخيلة könnte man zweifeln, ob darunter wie gewöhnlich die zweite Stufe zu verstehen sei oder am Ende gar der Gemeinsinn. Da Ibn Sînâ seine Ansicht ausführlich dargelegt, werde ich seiner Darstellung folgen.

Die erste Stufe wird durch den Gemeinsinn (und die Phantasie) gebildet. Die Funktion dieses Sinnes besteht darin, die Formen, welche durch die einzelnen äusseren Sinne wahrgenommen wurden, insgesammt aufzunehmen. Nach der Ansicht der Aerzte vereinigt derselbe zugleich die Aufgabe, diese Eindrücke festzuhalten und zu bewahren, während die exacten Philosophen (المحصّلين) diese Thätigkeit einem zweiten Sinne zuweisen, den sie المصوّرة s. الخيال imaginatio sive vis formans nennen. Dieser eine resp. diese beiden

nennt man denkende Seele. Gewöhnlich gebraucht man dafür die Benennung „hylischer Verstand" νοῦς ὑλικός, d. h. potentieller

---

Sinne haben ihren Sitz in der vorderen Hirnhöhle. Die mittlere Hirnkammer wird gleichfalls von einem Sinne bewohnt, der bei den Aerzten den Namen مفكرة hat (vis cogitativa), während die Philosophen ihm die doppelte Bezeichnung مفكرة und متخيلة geben (vis cogitativa et imaginativa). Die Aufgabe der ersten Stufe ist nämlich passiver Natur, während der zweiten Stufe die Actualität zugewiesen wird, nämlich die einzelnen Vorstellungen, die in dem Gemeinsinn niedergelegt sind, mit einander zu verbinden und von einander zu trennen. Das Resultat dieser Thätigkeit kann der Wahrheit entsprechen oder auch nicht. Wenn der Verstand das Material dieser Sinnesthätigkeit verwendet, so nennt man diese Kraft مفكرة λογιστική cogitativa, bedient sich die urtheilende Kraft desselben, so erhält sie den Namen متخيلة αἰσθητική vis imaginativa.

Nun folgt die dritte Stufe. Die zwei vorhergehenden haben bloss die Formen der Objecte zum Gegenstand ihrer Thätigkeit, die eine gibt die Wahrnehmungen einfach wieder, wie sie von den fünf äusseren Sinnen percipirt wurden, ist gleichsam das Gedächtniss der äusseren Sinne, die andere combinirt diese Wahrnehmungen; in dieser Stufe aber wird der Gegenstand der Wahrnehmung beurtheilt, werden aus den einzelnen Formen particuläre Begriffe gezogen. Im Ta'rîfât und Qazwînî wird seltsamer Weise schon von der zweiten Stufe ausgesagt, dass sie particuläre Begriffe bilde. Im Canon wird diesem Sinne gar kein Sitz im Gehirn angewiesen, im Kitâb en-naģât wird er in den hinteren Theil der zweiten Gehirnkammer verlegt. In der vorliegenden Schrift wird ihm auch das ganze Gehirn zugewiesen, was sicherlich ein ungenauer Ausdruck ist. Verständigerweise kann die urtheilende Kraft nicht den Raum des Gedächtnisses in Anspruch nehmen, weil das ja die Niederlage ihres Inhalts ist. Man nennt diese Kraft وهم vis existimativa, opinativa.

Endlich der Sinn, welcher die Urtheile des vorhergehenden bewahrt, الحافظة memoria. Er hat seinen Sitz in der hinteren Kammer des Gehirns. Ibn Sînâ spricht noch seine Zweifel darüber aus, ob die Rückerinnerung mit dieser Kraft identisch ist. Canon S. 35 l. Zeile: وههنا موضع نظر حكمى فى انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان. Man sieht aus dieser Auseinandersetzung, dass der Sinn, welcher den vordersten Raum einnimmt, von der Thätigkeit des im mittleren oder hinteren Theile befindlichen Sinnes nicht beeinflusst wird. Das dem Raum nach Frühere ist unabhängig von dem Späteren. Hingegen recurrirt umgekehrt jeder folgende Sinn auf den im Raume vorhergehenden.

Die Darstellung Qazwînîs ist, trotz der Beibehaltung der Bezeichnung, total verschieden. Wenn man dem Gemeinsinn nebenbei die Function gibt, die Combinationen der zweiten Stufe zu übernehmen, und der Einbildungskraft die Herrschaft über das Gedächtniss verleiht und ihr gestattet, Begriffe zu verbinden und zu trennen, so macht man einen Strich durch das ganze System, verkennt die Bedeutung der Localisirung ebenso wie den Werth der Begriffe selbst.

Im Ta'rîfât finden sich bezüglich der dritten Stufe widersprechende Angaben, da sie S. 211 in die dritte Hirnhöhle versetzt wird, während S. 276 und andeutungsweise S. 208 das Richtige ausgesprochen wird.

Verstand, da er in der Potentialität[1]) dem Urstoffe gleicht. Dieses Vermögen findet sich bei allen Menschen. An sich kommt ihm keine der intelligiblen Formen zu, sondern sie gelangen zu ihm auf zweierlei Art, erstens durch göttliche Inspiration, ohne Studium, ohne sie den Sinneswahrnehmungen zu verdanken, wie die Axiome z. B. der Lehrsatz, dass das Ganze grösser ist als der Theil, dass[2]) zwei Gegensätze in einem Gegenstande nicht zu gleicher Zeit sein können. Die Vernünftigen, die den Grad der Reife erlangt haben, sind allesammt dieser Vorstellungen theilhaftig. Die zweite Art besteht in der Aneignung der Schlüsse und der beweislichen Ausführung. So[3]) die Bildung von logischen Begriffen, wie von den Gattungen, Arten, Differenzen und eigenthümlichen Merkmalen[4]), von den einfachen und verschiedenartig zusammengesetzten Aussagen[5]); von den zusammengesetzten Schlüssen, den wahren und falschen,

---

1) cfr. Ibn Sînâ, Kitâb en-nagât S. 46, 5: وانّما سُمّيت هيولانيّة تشبيها بالهيولى الاولى التى ليست هى بذاتها ذات صورة من الصور وهى موضوعة لكلّ صورة „Das Vermögen heisst das hylische, weil es dem Urstoffe zu vergleichen ist, der selbst durchaus keine Form hat, aber das Substrat (ὑποκείμενον) einer jeden Form bildet."

2) Metaph. 1011b, 16 φανερὸν ὅτι οὐδὲ τἀναντία ἅμα ὑπάρχειν ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ.

3) Im Kusari ist zu lesen: בקיום, בהתחבר, בהצטיירות. Der erste der beiden Erkenntnisswege, die göttliche Inspiration, ist schlecht wiedergegeben mit למוד אלהי, da jedes Erlernen ausgeschlossen sein soll.

4) Von den quinque voces werden nur vier genannt γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον. Ob أعراض συμβεβηκός einzusetzen, ist mir zweifelhaft, da es auch im Kusari fehlt. Die latein. Uebersetzung hat freilich „et accidens".

5) الالفاظ المركّبة und المفردة entsprechen den Aristotelischen Ausdrücken τὰ κατὰ συμπλοκὴν λεγόμενα und τὰ ἄνευ συμπλοκῆς Kateg. 1a, 16 τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δ' ἄνευ συμπλοκῆς. τὰ μὲν οὖν κατὰ συμπλοκὴν οἷον ἄνθρωπος τρέχει.. τὰ δ' ἄνευ συμπλοκῆς οἷον ἄνθρωπος, τρέχει. de interpr. 16a, 20 ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον b25 λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντική ἧς τῶν μερῶν τι σημαντικόν ἐστι κεχωρισμένον, ὡς φάσις, ἀλλ' οὐχ ὡς κατάφασις. Dieselben Definitionen finden sich Kitâb en-nagât 1, 3 v. u.: انّ اللفظ المفرد هو الذى يدلّ على معنى ولا جزء من اجزآئه يدلّ بالذات على جزء من اجزآء ذلك المعنى مثل قولنا الانسان ... 2, 2 واللفظ المركّب او المؤلّف فهو الذى يدلّ على معنى وله اجزآء منها يلتئم مسموعه ومن معانيها يلتئم معنى الجملة كقولنا الانسان يمشى. cfr. auch die Definition von اسم und قول S. 3.

von den Urtheilen, die zu Schlüssen zusammengestellt, Schlusssätze schliessen lassen, die nothwendig apodiktisch, wahrscheinlich dialektisch, gleichmässig rhetorisch, vorwiegend sophistisch, unmöglich poëtisch sind[6]) [die nothwendig wahr sind — die apodiktischen, meistens wahr — die dialektischen, ebensowohl wahr wie falsch — die rhetorischen, überwiegend falsch — die sophistischen, bloss falsch — die poëtischen].

Ferner die Bildung der physischen Begriffe wie: Urmaterie[7]), Form, Privation, Natur, Raum, Zeit, Ruhe, Bewegung, Sphaerenkörper, elementare Körper, Entstehen und Vergehen schlechthin, Entstehen der Geschöpfe im Aether, unter der Erde und auf der Erdoberfläche, wie die Pflanzen und lebenden Wesen, der Begriff Mensch und der Begriff, dass die Seele sich von ihrem eigenen Wesen eine

---

6) Prantl citirt in dem I. Bande der Geschichte der Logik, S. 645, eine Stelle aus Simplicius ad Categ., die uns über die Worte Ibn Sinâ's die beste Auskunft geben: *πέντε γάρ εἰσιν εἴδη συλλογισμῶν, ἀποδεικτικός, διαλεκτικός, σοφιστικός, ῥητορικός, ποιητικός .. ἢ γὰρ πάντη ἀληθεῖς εἰσιν αἱ προτάσεις καὶ ποιοῦσι τὸν ἀποδεικτικόν, ἢ πάντη ψευδεῖς καὶ ποιοῦσι τὸν ποιητικὸν τὸν μυθώδη, ἢ πῇ μὲν ἀληθεῖς πῇ δὲ ψευδεῖς, καὶ τοῦτο τριχῶς, ἢ γὰρ μᾶλλον ἀληθεύει, ἧττον δὲ ψεύδεται καὶ ποιεῖ τὸν διαλεκτικὸν συλλογισμόν, ἢ πλεῖον ἔχει τὸ ψεῦδος τοῦ ἀληθοῦς καὶ ποιεῖ τὸν σοφιστικόν, ἢ ἐπ' ἴσον* (مساوية) *ἔχει τὸ ἀληθὲς τῷ ψευδεῖ καὶ ποιεῖ τὸν ῥητορικόν.* — ibid. A. 123 *οὐδὲ γὰρ τὸ εἶδος ποιεῖ διαφορὰς συλλογισμῶν ἀλλ' ἡ ὕλη ἢ ἀναγκαία ἢ ἐνδεχομένη ἢ ἀδύνατος οὖσα, εἰ μὲν γὰρ ἀναγκαία εἴη, ποιεῖ τὸν ἀποδεικτικὸν συλλογισμόν, εἰ δὲ ἐνδεχομένη, ποιεῖ τὸν διαλεκτικόν, εἰ δὲ ἀδύνατος, ποιεῖ τὸν ποιητικὸν ἢ τὸν σοφιστικόν.* Der Kusari macht sich die Sache leicht, indem er die Epitheta ganz weglässt. Die lat. Uebersetzung ist an dieser Stelle ganz unrichtig: seu praemissae quae quum figurantur cum syllogismis concludunt necessitate rationis inductivae aut necessitate rationis persuasivae aut rationis sophisticae. Ibn Sinâ gibt im Kitâb en-naǵât S. 1 diese Eintheilung der Syllogismen und gebraucht für den dialektischen und rhetorischen Schluss den Ausdruck *Iqnâ'*:

المنطق هو الصناعة النظرية التي تعرف ان ... عن اي الصور
والمواد يكون القياس الاقناعي الذي يسمى ما قوي منه واوقع
تصديقا شبيها باليقين جدليا وما ضعف منه واوقع ظنا غالبا
خطابيا „Die Logik ist eine spekulative Wissenschaft, welche lehrt, aus welcher Form und aus welchem Stoff der Probabilitätsbeweis entsteht, der, wenn er auf starker Grundlage aufgebaut ist und eine nahezu sichere Behauptung aufstellt, dialektisch genannt wird, wenn er aber auf schwacher Basis beruht und eine in's Gewicht fallende Meinung aufstellt, rhetorisch heisst". Aus Prantl's Citat A. 125 dürfte sich vielleicht ergeben, dass *Iqnâ'* mit *πιθανόν* identisch ist, obgleich dort neben dem dialektischen Schluss der sophistische erwähnt wird — *οἱ μὲν γάρ φασιν ὡς εἴδει τὴν διαλεκτικὴν πραγματείαν, ὁμοίως δὲ καὶ ταύτην τὴν σοφιστικὴν τῆς ἀποδεικτικῆς προταχθῆναι, χρῆναι γὰρ πρότερον τοῖς πιθανοῖς χρονοτριβήσαντας εἶθ' οὕτως καὶ τοῖς ἀναγκαίοις καὶ ἀληθέσι προσδιατρίβειν.* cfr. Schmölders, docum. phil. S. 22.

7) Urmaterie, Form und Privation sind die drei Principien der entstehenden Naturkörper *ὕλη, εἶδος, στέρησις* cfr. Phys. I, 6 und 7.

Vorstellung macht. Ferner die Vorstellung von den mathematischen Wissenschaften, wie Arithmetik, reine Geometrie, Astronomie, Musik und Optik [8]). Ferner die Vorstellung von den metaphysischen Dingen wie die Kenntniss von den Prinzipien des absoluten Seins als solchen, seinen Adhärenzen wie Potenz und Actus, Prinzip (*ἀρχαί*) und Ursache (*αἴτια*), Substanz und Accidens, Gattung und Art, Gegensätzlichkeit und Gleichartigkeit, Uebereinstimmung und Verschiedenheit, Einheit und Vielheit und die Bestimmung der Prinzipien der spekulativen Wissenschaften, wie der mathematischen, physischen und logischen, zu welchen man nur durch dieses Wissen gelangt. Ferner die Annahme des höchsten Schöpfers und des ersten Geschaffenen, der Allseele und des Vorganges bei der Schöpfung, das Verhältniss des Verstandes zur Schöpfung, das Verhältniss der Seele zum Verstand, des Urstoffs und der Form [9]) der Natur zur Seele, der Sphären, Sterne und entstehenden Dinge zum Urstoff und zu der Form, die Feststellung der Ursache, warum diese Dinge so verschieden sind in Bezug auf *πρότερον* und *ὕστερον*, die Kenntniss der göttlichen Leitung, der universellen Natur, der obersten Fürsorge, der prophetischen Offenbarung, des heiligen göttlichen [10]) Geistes und der erhabenen Engel, die Einsicht von der Wahrheit, dass der Polytheismus und der Anthropomorphismus zurückzuweisen sind, die Erlangung der Kenntniss von den Belohnungen, welche den Guten, und den Strafen, welche den Bösen bevorstehen, der Kenntniss der Freuden und Leiden, welche die Seelen nach der Trennung von den Körpern treffen.

Diese Kraft nun, welche solche Begriffe erfasst, erlangt von den Sinnen zuweilen verstandesmässige Formen durch eine ihr angeborene Gabe. Sie erhält nämlich durch Dienstbarmachung der Einbildungs- und Urtheilskraft (Meinung) Vorstellungen, die in dem Gemeinsinn und Gedächtniss wohnen. Dann betrachtet sie dieselben genauer und findet, dass sie in gewissen Formen übereinstimmen, in anderen verschieden sind, findet die einen Formen für wesentliche, andere für accidentielle. Was die Gemeinschaftlichkeit der Formen

---

8) Eigenthümlich ist an unserer Stelle der Gebrauch von تعليمية. Kusari übersetzt שעורים, das Cassel durch Maasse wiedergibt. cfr. die Scholien zum Organon in der Waitz'schen Ausgabe S. 51 Z. 10 *μαθήματα λέγονται ἡ γεωμετρία ἡ ἀριθμητική ἡ μουσική καὶ ἡ ἀστρονομία.*

9) Die lat. Uebersetzung stört hier unverständig die Aufeinanderfolge der Glieder. Statt von dem Verhältniss der Seele zu einem Dritten zu sprechen, wird die Natur eingeschoben etc. „et ordo materiae ad naturam et ordo formarum vel specierum ad animam et ordo coelorum ad stellas et ordo factorum ex materia et forma". Die vielen *min* haben sie irregeführt. Im Kusari findet sich eine andere Lesart, die nicht die ursprüngliche sein dürfte. Was das Sachliche betrifft, vergleiche man Cassel A. 5.

10) Text undeutlich. Ueber الرّبّاني cfr. guide des *égarés* I 12; *lt.* spiritum coelestium.

betrifft, so besteht eine Gemeinschaftlichkeit der Form zwischen Zaid und einem Esel, wenn man an den Begriff des Lebens denkt, während ihre Verschiedenheit in dem Begriff des Denkens liegt: was das Wesentliche betrifft, so z. B. das Leben in beiden Wesen, was das Nebenbei betrifft, so z. B. das Schwarze und Weisse. Findet diese Kraft nun so geartete Vorstellungen, dann wird eine jede einzelne von diesen wesentlichen und nebenbei seienden, gemeinsamen und besonderen Formen zu einer geistigen, universellen Form für sich, und sie bringt durch diese Naturanlage die Begriffe von Gattungen, Arten, Unterschieden, eigenthümlichen Merkmalen und Accidentien hervor, verbindet dann diese einfachen Begriffe partikulär [11]), verbindet sie hierauf in den Schlüssen und sucht vollkommene (Sinn gebende) Schlusssätze hervorzubringen. Dies Alles wird ihr durch den Dienst der animalischen Kräfte und durch die Unterstützung des universellen Verstandes ermöglicht, wie wir das noch zeigen werden, und durch die Vermittlung der angeborenen, nothwendigen Verstandessätze (intelligiblen Prinzipien). Obgleich aber diese Kraft die sinnliche Kraft zu Hülfe ruft, wenn sie die einfachen intelligiblen Formen aus den sinnlichen herleitet, so bedarf sie ihrer doch nicht zur Bildung dieser Begriffe an sich und zu der Zusammensetzung der Schlüsse aus denselben, weder bei der Bewahrheitung noch bei der Begriffsbildung für die beiden Sätze, wie wir das später erweisen werden, und so oft sie die den Sinnen entnommenen, nothwendigen Kenntnisse durch die erwähnte Naturanlage abgeleitet hat, unterlässt sie die Dienstbarmachung der sinnlichen Kräfte, ja sie ist sich selbst genug in allen Handlungen, die sie abwechselnd verrichtet. Wie aber die Sinneskräfte nur durch Assimilation des sinnlich Wahrnehmbaren erfassen, so auch die Verstandeskräfte nur durch Assimilation des Intelligiblen. Diese Assimilation ist die Abstraction der Form von der Materie und der Anschluss an die erstere. Doch erreichen die Sinneskräfte die sinnlichen Formen nicht durch eigenwillige Bewegung und durch eigene Thätigkeit, sondern dadurch dass das Wahrnehmbare selbst zufällig oder vermittelst der bewegenden Kraft zu ihnen gelangt; die Abstraction der Form geschieht dann durch die Hülfe von Medien, die die Formen zuführen. Anders ist das Verhältniss bei dem Verstande; denn sein eigenes Wesen abstrahirt die Form von der Materie, so oft es will, und verbindet sich mit ihr. Daher sagt man, wenn die wahrnehmende Kraft sich Etwas vorstelle, so verhalte sie sich gewissermassen passiv, während die Verstandeskraft activ sei; ja man sagt aus demselben Grunde, die wahrnehmende Kraft könne die Organe nicht entbehren, sie habe durch ihr Wesen keine Actualität, während die Verallgemeinerung dieses Urtheils über den Verstand [12]) zurückgewiesen wird. Der actuelle Verstand ist nichts Anderes als die Formen der intelligiblen Dinge, wenn sie in dem Wesen des po-

11) *tr.* compositionibus b e n e o r d i n a t i s!
12) *tr.*: et prohibentur absolute ista quae dicta sunt a virtute intellectiva

tentiellen Verstandes niedergelegt und durch ihn zur Wirklichkeit gerufen werden. Darum heisst es, der actuelle Verstand sei intelligens und intellectum zugleich (der wirklich erkennende Verstand sei Erkennendes und Erkanntes zugleich). Zu den Eigenthümlichkeiten des Verstandes gehört, dass er das Vielheitliche auf das Einheitliche reduzirt und die Einheit in eine Vielheit zerlegt durch Zusammensetzung (σύνθεσις) resp. Auflösung (ἀνάλυσις). Was die Zerlegung betrifft, so löst er z. B. den Begriff Mensch auf in Substanz, nahrungsbedürftiges, lebendes, denkendes Wesen; was die Reduction der Vielheit betrifft, so verbindet er die Begriffe: Substanz, Körper, lebendes und denkendes Wesen zu dem e i n e n Begriff Mensch. Obgleich die Art der Verstandesthätigkeit in einem gewissen Zeitraum vor sich geht, bei der Zusammensetzung der Schlüsse unter Anwendung reiflicher Erwägung, so ist dennoch die Eruirung des Schlusssatzes, welcher die Frucht des Nachdenkens und das erstrebte Ziel ist, von keiner Zeit abhängig und kommt in einem Augenblick[13]) zu Stande, ja das Wesen des Verstandes ist über alle Zeit erhaben. Wenn die denkende Seele an die Wissenschaften herantritt, nennt man ihre Thätigkeit verstehen (νοεῖν) und sie selbst nennt man deshalb speculativer Verstand (νοῦς θεωρητικός). Ihn habe ich nun beschrieben. Widersetzt sich die Seele der Gewalt der tadelnswerthen Kräfte, die zur[14]) Verwirrung des Geistes führen durch ihr Uebermaass, zum Mangel an Einsicht durch ihre Vernachlässigung, zum plötzlichen Sturz durch ihre Erregtheit, zur Muthlosigkeit nach ihrer Erschlaffung, zur Schlechtigkeit durch ihre Heftigkeit, zur Abzehrung nach dem Erlöschen ihrer Fieberhitze, so dass sie dieselben zur Weisheit (σοφία), Standhaftigkeit (ἀνδρεία) und Besonnenheit (σωφροσύνη), überhaupt zur Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) leitet, so nennt man ihre Thätigkeit Leitung, und sie selbst heisst praktischer Verstand (νοῦς πρακτικός). Bei manchen Menschen ist die Denkkraft durch Nachtwachen und durch die Verbindung mit dem universellen Verstande so disponirt, dass sie bei dem Erkennen von der Zuflucht zu den Schlüssen und zur reiflichen Erwägung abstehen und mit der Inspiration und der Offenbarung sich begnügen kann. Diese ihre Eigenthümlichkeit nennt

---

13) آن entspricht dem τὸ νῦν Augenblick cfr. Munk, guide — I 375 A. 5. *tr.* ungenau: neque accidit in tempore.

14) Der *tr.* haben die folgenden rhetorischen Floskeln viel Mühe verursacht, ohne dass sie zu einem glücklichen Resultat kam; et quando convertitur ad dominandum et domandum virtutes sensitivas deficientes vel malas inclinantes ad astutias fraudulentas superfluo vel in extremo ipsarum, aut ad ignorantiam seu crassitudinem superfluam seu extremam sicut ad imprudentiam, aut inclinantes ad temeritatem cum temeritate sua vel cum praesumptione ejus, aut ad timorem cum trepiditate sua aut ad lasciviam ad luxuriam cum furiositate ejus superflua aut ad insensibilitatem cum congelatione sua: tunc . . .!

man Heiligkeit und sie selbst heisst mit Rücksicht darauf heiliger Geist [15]). Zu dieser Würde gelangen nur die Propheten und Gesandten Gottes.

IX. Abschnitt.

Die Seele ist eine Substanz und kann ohne den Körper bestehen, die Beweise werden nach Art der Logiker geführt.

Erster logischer Beweis zur Bewahrheitung dieses Satzes. Wir schicken ihm folgende Prämissen voraus.

Die Menschen bilden allgemeine Begriffe, an welchen eine gewisse Vielheit Theil hat, z. B. die Begriffe Mensch und Thier, absolut genommen. Manche dieser allgemeinen Begriffe kommen in particularer [1]) Zusammensetzung zur Vorstellung, manche nicht in der Zusammensetzung, sondern getrennt (einfach). So lange der letzte Theil nicht gebildet ist, lässt sich der erste nicht bilden. Ferner stellt jeder allgemeine Begriff bloss eine einheitliche Form dar, welche von der Beziehung zu den sinnlich wahrnehmbaren Particularitäten abstrahirt, da die Particularitäten eines jeden einzelnen Universalbegriffes potentiell unendlich sind, die eine aber nicht mehr Berechtigung hat als die andere.

Zweite Prämisse. Wenn die Form in irgend einem beliebigen Körper, überhaupt in irgend einem Theilbaren ist, so umkleidet sie ihn in all seinen Theilen. Nun aber ist Alles, was ein Theilbares in all seinen Theilen umkleidet, theilbar. Also ist jede Form, die irgend einen Körper umkleidet, theilbar.

Dritte Prämisse. Wenn in dem abstracten Wesen irgend einer universellen Form die Theilung gedacht wird, so können die gedachten Theile dem Ganzen in der Vollständigkeit seines Begriffes nicht gleich sein, sonst könnte die universelle Form, deren Wesen

---

15) Ueber diesen Begriff vergleiche man Kitâb en-nagât S. 46 und Schahr. 418. Uebrigens möchte ich hier auf einen Fehler in Haarbrücker's Uebersetzung aufmerksam machen, indem er seltsamer Weise das Wort وسطى in der Verbindung على حدود وسطى für وسطى hält, anstatt وسطى zu lesen.

1) *tr.*: Ex istis quidem intentionibus universalibus sunt quaedam quae formantur cum compositione particulari. Et ex eis sunt quae formantur non cum compositione sed simpliciter. Et dum non formatur divisio ultima non est possibile ut formatur divisio prima. — Ich folge bezüglich des Attributes von „Zusammensetzung“ der lat. Uebersetzung, da der Text „Zusammensetzung auf Grund der Reduction“ nicht recht passend erscheint. An eine zwiefache Bildungsweise der Universalia dürfte wohl nicht zu denken sein. Auch die *tr.* hat die schwierigen Worte des Textes nicht in diesem Sinne interpretirt, indem sie zu der letzten Zeile folgende Bemerkung macht: id est dum intellectus non format intellectiones simplices, non est possibile ut formetur divisio prima id est ut fiat ab intellectu compositio particularis sicut iste homo est homo quia . . talis compositio fit ex intentionibus simplicibus. cfr. vorigen Abschnitt A. 5.

man getheilt denkt, nicht in ihrem Wesen getheilt sein, ja sie wäre nur in ihre Subjecte, seien sie Arten oder Individuen, zertheilt. Die Vielheit der Arten und Individuen bedingt aber nicht die Theilung in dem abstracten Wesen des Universellen. Nun haben wir das supponirt; es entstände also ein Widerspruch. Daher ist unser Satz, dass ihre Theile ihr in der Vollständigkeit des Begriffes nicht gleichen, richtig.

Vierte Prämisse. Wenn bei der intelligiblen Form die Theilung gedacht wird, so ist nicht möglich, dass die Theile vollständig (ganz und gar) frei sind von dem Begriff des Universellen. Würden wir nämlich das zugestehen und behaupten, dass diese Theile von der ganzen Form des Universellen getrennt sind, so würde der Begriff nur durch die Vereinigung der Theile resultiren, und diese wären Dinge, welche von der aus der Zusammensetzung hervorgehenden Form entblösst sind. Das ist aber die Eigenschaft der Theile des Stoffes[2]) (*δεκτικόν*), die Theilung fällt also nicht in die universelle Form, sondern in den Stoff. Nun haben wir das Gegentheil behauptet; es wäre also ein Widerspruch. Daher muss unsere Behauptung, dass ihre Theile bezüglich des Gesammtbegriffes von ihr nicht getrennt sein können, wahr sein.

Fünfte Prämisse. Schlussfolgerung aus den beiden vorhergehenden.

Wenn bei der universellen Form eine Theilung gedacht werden kann, so sind die Theile nicht frei von der Vollkommenheit der Form, geben sie aber nicht vollständig wieder, sondern sind gleichsam die Theile ihrer Definition und Beschreibung[3]).

Werden diese Prämissen zugegeben, so behaupten wir, dass die intelligible Form, überhaupt das Wissen, eine Stelle im Menschenwesen fordert, die substantiellen Wesens ist. Diese Substanz muss

2) القابل hat hier die Bedeutung Materie, cfr. كشّاف sub voce: القابل هو المنفعل ويسمّى بالمادّة والمحلّ ايضا. Das Wort entspricht dem griech. *δεκτικόν* qui suscipiendi vim habet, e. g. Kateg. 62b 30 *ὧν θάτερον ἐν ἀναγκαῖον τῷ δεκτικῷ ὑπάρχειν*, Zenker 38, 13 الأشياء التي تجب ضرورة ان يكون احد الشيئين منها موجودا في القابل.

3) الرسم, *ὑπογραφή*, descriptio unterscheidet sich von حدّ, *ὁρισμός*, insofern die erstere dem genus proximum bloss ein wesentliches Merkmal (*ἴδιον*) folgen lässt, während die letztere das Art machende *διαφορὰ εἰδοποιός* hinzufügt. Man vergleiche Prantl, Gesch. der Logik des Abendl. II p. 331 A. 111 conveniention est autem, ut prius ordinetur in ea (descriptione) genus aut proximum aut longinquum, et deinde apponantur accidentia aut proprietates; quodsi ita non fuerit, erit tunc descriptio vitiosa und das Citat I p. 649, A. 138: *διότι ὁ μὲν ὑπογραφικὸς λόγος τὴν ἰδιότητα τῆς οὐσίας ἀφορίζει, ὁ δὲ ὁριστικὸς τὸ τί ἦν εἶναι ἐκφέρει καὶ τὴν οὐσίαν αὐτήν.* Prantl führt den Begriff der *ὑπογραφή* auf die Stoiker zurück.

aber entweder ein untheilbarer Körper sein, oder eine geistige unkörperliche, untheilbare Substanz. Nun behaupte ich, sie könne unmöglich ein Körper sein; denn wenn die universelle intelligible Form in einem Körper wohnt, so muss, wie wir das gezeigt haben, nothwendig die Möglichkeit der Theilbarkeit in ihr sein. Ihre Theile müssen dann in Beziehung auf das Ganze in gewisser Hinsicht ähnlich, in gewisser verschieden sein, überhaupt ein jeder einzelne Theil wird ein Stück von dem Begriff des Ganzen wiedergeben. Es lässt sich aber aus keinem Theile der universellen Form ein Compositum bilden, dem ein Theil ihres Begriffes zukömmt, ausser aus den Gattungen und Unterschieden, also sind diese Theile Gattungen und Unterschiede. Jeder einzelne Theil ist dann gleichfalls eine universelle Form und bei ihr tritt dann dieselbe Frage auf. Ohne Zweifel gelangt man zuletzt zu einer ersten Form, die sich nicht mehr in Gattungen und Unterschiede theilen lässt, da es keine unendliche Anzahl von Theilen geben kann, deren Begriffe verschieden sind. Wenn nun[4]) fest steht, dass Körper sich in's Unendliche theilen lassen, anderseits aber bekannt ist, dass bei der universellen Form, weil sie sich nur in Gattungen und Differenzen theilen lässt, der Theil, welcher sich nicht mehr in Gattungen und Differenzen zerlegen lässt, in seinem Wesen überhaupt nicht mehr getheilt werden kann, also auch[5]) nicht das aus beiden Zusammengesetzte (sc. aus Gattung und Differenz Z.); denn es ist natürlich, dass man sich den Begriff Mensch nicht vorstellen kann, ohne sich von dem Lebenden und Denkenden eine Vorstellung zu bilden, und dass man überhaupt von keiner universellen Form mit Gattung und Differenz eine

---

4) Der Text erlaubt freilich nicht die Abtrennung dieses Satzes mit „wenn" von dem vorhergehenden. Man würde dann aber, abgesehen davon, dass auch dann der Bau der Periode kein mustergiltiger wäre, eine andere Conjunction als *iḏâ* erwarten, da der Körper in der That in's Unendliche getheilt werden kann, und diese Behauptung den Beweis vervollständigt. Der Beweis stützt sich nämlich darauf, dass der Körper potentiell bis in's Unendliche getheilt werden kann, Gattung und Differenz aber nicht, also können dieselben in keinem Körper wohnen, da die Form zugleich mit dem Körper theilbar sein müsste. cfr. Kitâb an-naǵât S. 49 und danach Schahr. 420, 3 v. u. Dass der Körper potentiell bis in's Unendliche theilbar ist, setzt Schahr. im Namen Ibn Sînâ's auf S. 396, 4 v. u. auseinander: إنّ الاجسام المفردة فليس لها في الحال جزء بالفعل وفي قوّتها أن تتجزّأ اجزآء غير متناهية Natürlich ist das bloss eine Adoptirung der Aristot. Ansicht Phys. III c. 6.

5) D. h. wohl: der Körper, an welchem dieser primitive Begriff ist, kann ebenfalls nicht mehr getheilt werden, weil die Form keine Zergliederung mehr zulässt. Das folgende Beispiel gehört dann nicht zu den letzten Worten, wo von der Vereinigung der Form mit dem Körper die Rede ist, sondern zu dem Satze, dass der letzte Theil immer nur ein Genus mit seiner Differenz sein kann. Die lat. Uebersetzung, die in dem ganzen Kapitel viel zu wünschen übrig lässt, tradirt hier „huic igitur formae primae vel ultimae et illi quae est composita ex eis, non est possibile ut subjiciatur aliud corpus".

Vorstellung erlangen kann, ohne dass man sich beide zusammen vorstellt —: so wird also die Form, von der wir behauptet haben, dass sie im Körper wohne, in ihm nicht wohnen. Das ist ein Widerspruch. Also ist das Gegentheil, dass die universelle, geistige Form in keinem Körper wohne, wahr, also ist die Substanz, in welcher die universelle, intelligible Form wohnt, eine geistige Substanz, der die Eigenschaften der Körper nicht zukommen, und die nennen wir denkende Seele.

Zweiter Beweis. Der Körper an sich vermag keine Vorstellung von den intelligiblen Dingen zu bilden. Die Körper stimmen nämlich darin überein, dass sie Körper sind, unterscheiden sich aber durch das Vermögen, die intelligiblen Dinge zu erfassen. Den lebenden Körpern kommt also nur deshalb die Eigenschaft zu, das Intelligible zu percipiren, weil in ihnen gewisse Kräfte niedergelegt sind. Wenn aber die Kräfte selbst, ohne Mitwirkung des Körpers Vorstellungen bilden, dann sind sie selbst geeignet, Träger der geistigen Kräfte zu werden. Was aber diese Eigenschaft besitzt, ist eine Substanz, also sind sie, wenn das sich so verhält, Substanzen. Nun ist klar, dass diese Kräfte die intelligiblen Dinge an sich erfassen, ohne Mitwirkung des Körpers; denn die heftigen und häufigen Wahrnehmungen führen Alles, was unter Mitwirkung des Körpers wahrnimmt, zur Vernichtung und Abstumpfung, indem das Organ geschwächt und seine Stärke in Folge der Ueberbürdung von Seite der Kräfte beeinträchtigt wird. Darum wird die Sehkraft geschwächt, so wie sie den Blick fortwährend auf die Gestalt der Sonne geheftet hält, ebenso die Hörkraft, wenn wiederholt starke Töne zu ihr gelangen. Dagegen wird diese Kraft [6]), ich meine diejenige, welche sich die intelligiblen Dinge vorstellt, um so nachdrücklicher in ihrer Thätigkeit, je stärker die intelligiblen Dinge sind, die sie erfasst. Sie braucht daher zu ihrer Wahrnehmung kein Organ, sondern nimmt selbst wahr. Wir haben aber gezeigt, dass jede durch sich selbst wahrnehmende Kraft eine Substanz ist, also ist diese Kraft eine Substanz.

Dritter Beweis. Das Innewohnen der Form in dem Körper ist etwas Passives, ein Empfänglichsein. Weil aber ein und dasselbe Ding unmöglich activ und passiv zugleich sein kann, geht klar hervor, dass der Körper selbst niemals die eine intelligible Form „anziehen" und die andere „ausziehen" kann. Nun sehen wir, wie die Menschen von der Erfassung der einen intelligiblen Form zur andern übergehen. Das muss entweder eine dem Körper eigenthümliche Thätigkeit oder eine der Denkkraft eigenthümliche oder eine beiden gemeinsame sein. Nun wurde (in der Einleitung dieses Beweises) bereits dargelegt, dass die Thätigkeit nicht speziell auf den Körper bezogen werden kann. Sie kann aber auch nicht gemeinschaftlich sein, dadurch, dass der Körper die Kraft darin

6) cfr. Kitâb p. 50, Schahr. p. 422.

unterstützt, dass er eine Form in seinem Wesen zulässt, eine andere aus demselben entfernt; denn es ist klar, dass der Körper mit der Kraft zwei Substrate bilden würden für diese entstehende Form. Substrate aber sind bloss passiv, während diese beiden Thätigkeiten, Actualitäten sind. Diese Operation gehört also speziell der Kraft an. Jede Sache aber, die in der aus ihrem Wesen hervorgehenden Thätigkeit keine Unterstützung nöthig hat, die hat auch zu dem Bestand ihres Wesens keine Unterstützung nöthig, da die Isolirung in dem Bestand des Wesens der Isolirung in der Erzeugung der Thätigkeit an sich vorausgehen muss. Diese Kraft ist also eine Substanz, die durch sich selbst besteht. Also ist die denkende Seele eine Substanz.

Vierter Beweis. Wenn der Körper und die Organe eines lebenden Wesens das Ziel des Wachsthums und die Zeit des Stillstandes vollständig erreicht haben, dann fangen sie an abzusterben und abzunehmen, die Kräfte lassen nach und die Stärke schwindet. Dies tritt ein wenn man das 40. Jahr überschritten hat. Wäre nun die vernünftige, denkende Kraft eine körperliche, organische, dann fände sich kein Mensch, dessen Kraft in diesen Jahren noch nicht in Abnahme begriffen wäre. Bei den meisten Menschen ist es aber umgekehrt; ja bei den meisten ist es ganz gewöhnlich, dass sie eine Schärfe der Geisteskraft und vermehrte Einsicht erlangen. Also verdankt die Denkkraft ihr Bestehen nicht dem Körper und den Organen, sie ist also eine Substanz, die durch sich selbst besteht.

Fünfter Beweis. Es ist bekannt, dass keine Körperkraft eine unendliche Thätigkeit entfalten kann. Das kommt daher, dass die Kraft des halben Körpers doch gewiss als schwächer gilt als die des ganzen, und das Schwächere geringer an Kraft ist als das Stärkere. Was geringer als das Unendliche ist, das ist endlich, also ist die Kraft einer jeden Hälfte endlich, daher ihre Vereinigung endlich, da die Vereinigung zweier endlichen Dinge endlich ist. Nun haben wir angenommen, sie sei unendlich; das wäre ein Widerspruch. Das richtige ist also, dass die Körperkräfte über unendliche Thätigkeiten Nichts vermögen. Nun fallen der Denkkraft unendliche Thätigkeiten zu, da die Begriffe der Geometrie, der Arithmetik und der Philosophie, auf welche sich die Thätigkeit der Denkkraft erstreckt, unbegrenzt sind; also besteht die Denkkraft nicht durch den Körper, sondern durch sich selbst und ist selbst eine Substanz. Dass bei der Vereinigung zweier Substanzen der Untergang der einen den der anderen nicht bedingt, bedarf keines Beweises. Der Tod des Körpers bedingt also nicht den Tod der Seele.

X. Abschnitt.

Es gibt eine intelligible, von den Körpern getrennte Substanz, die bei den menschlichen Seelen dieselbe Stelle einnimmt, die das Licht bei dem Gesichte hat, aus der sie herstammen und mit der sie sich nach der Trennung von den Körpern vereinigen.

Die geistige Substanz finden wir bei dem Kindern frei von jeder intelligiblen Vorstellung. Hierauf finden wir in ihr die Axiome ohne Studium und Nachdenken. Sie müssen also entweder durch sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung erworben sein oder durch göttliche Emanation, die zur geistigen Substanz gelangt. Diese primitive intelligible Form kann nicht durch Erfahrung entstanden sein, da die Erfahrung kein apodiktisches Urtheil gewährt, denn sie hindert nicht die Existenz von Dingen, die mit dem erfassten Urtheil in Widerspruch stehen. Wenn wir z. B. durch die Erfahrung bemerken, dass jedes wahrgenommene, lebende Wesen bei dem Kauen [1]) seine Unterkinnlade bewegt, so liefert das noch kein sicheres Urtheil, dass alle lebenden Wesen sie bewegen. Wäre das richtig, dann dürfte das Krokodil nicht die Oberkinnlade bei dem Kauen bewegen. Also nicht jedes Urtheil, das wir bei den Dingen durch die sinnliche Wahrnehmung finden, ist für Alles, was wir wahrgenommen und was wir noch nicht wahrgenommen, maassgebend, sondern das, was wir noch nicht wahrgenommen haben, kann zu dem Wahrgenommenen in Widerspruch stehen. Daher kann unsere Vorstellung, dass das Ganze grösser sei als der Theil, nicht davon herrühren, dass wir bei jedem Theil und jedem Ganzen das erprobt, da das keine Sicherheit gewährt, dass nicht doch ein Ganzes und ein Theil ein entgegengesetztes Verhältniss haben. Ebenso verhält es sich mit dem Satze, dass zwei Gegensätze in einem Objekt nicht vereinigt sein können, und dass zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, unter einander gleich sind; ebenso damit, dass wir Beweise, wenn sie richtig sind, für wahr halten. Der Glaube an deren Richtigkeit kann nicht durch das Studium erfolgen, sonst müsste das in's Unendliche [2]) gehen, kann aber auch der sinnlichen Wahrnehmung nicht entnommen sein aus dem erwähnten Grunde. Dieses wie das Erste muss also von einer göttlichen Emanation herstammen, die [3]) mit der denkenden Seele in Ver-

---

1) cfr. Maimonides יד החזקה in הלכות שחיטה Absch. 8, Hal. 23, wo im כסף משנה dessen Antwort an die Gelehrten Lunnel's citirt wird, in welcher es heisst וזה הלחי התחתון הוא המנענע ברוב בעלי חיים בשעת אכילה.

2) Insofern jeder Beweis auf gewissen Voraussetzungen beruht, deren Richtigkeit wiederum bewiesen werden müsste.

3) Lt. quare primum est acquisitum ex emanatione divina, conjuncta cum anima rationali et conjungitur cum ea anima rationalis, quare accidunt ex ea istae *formae* vel species intelligibiles.

bindung steht, und mit der die denkende Seele in Verbindung steht, so dass diese intelligible Form in ihr zum Vorschein kommt. So lange nun diese Emanation den intelligiblen universellen Begriff nicht in ihrem Wesen hat, kann sie ihn der denkenden Seele nicht einprägen. Also ist er in ihrem Wesen. Jedes[4]) Wesen aber, in dem eine intelligible Form wohnt, ist eine Substanz, kein Körper und in keinem Körper, sondern durch sich selbst bestehend. Also ist diese Emanation, mit welcher die Seele verbunden ist, eine geistige Substanz, kein Körper und in keinem Körper, durch sich selbst bestehend, indem sie bei der denkenden Seele dieselbe Function hat, die das Licht bei dem Gesichtssinn, nur dass das Licht dem Gesicht die blosse Wahrnehmungsfähigkeit, nicht die wahrzunehmenden Formen liefert, während diese Substanz durch ihr blosses Wesen der denkenden Seele das Wahrnehmungsvermögen verleiht, zugleich aber auch, wie wir gezeigt, die wahrzunehmenden Formen in ihr zum Vorschein bringt. Wenn aber der Umstand, dass die vernünftige Seele eine Vorstellung von den Denkformen erhält, zu ihrer Vollkommenheit[5]) beiträgt, und wenn das durch die Verbindung mit dieser Substanz zu Stande kömmt, die körperlichen Beschäftigungen aber, wie das Nachdenken, die traurigen und freudigen Verhältnisse, die Leidenschaften diese Kraft von der Verbindung mit ihr zurückhalten: so wird sie zu ihr nur dann gelangen, wenn sie sich von allen diesen Kräften trennt und sie verlässt. Nichts hindert sie an der dauernden Verbindung als der Körper. Wenn sie sich also (sc. die Seele) von dem Körper trennt, wird sie unaufhörlich mit dem Urheber ihrer Vervollkommnung verbunden und verknüpft sein. Was aber mit dem Urheber seiner Vervollkommnung verbunden und verknüpft ist, kann sicher vor dem Untergang sein, zumal wenn es, trotz der Trennung von ihm, nicht zu Grunde geht. Die Seele bleibt also nach dem Tode fortwährend, ohne zu weichen, mit dieser edlen Substanz verbunden, die man den universellen Verstand nennt, während er bei den Religionsstiftern göttliches Wissen heisst. Was die anderen Kräfte betrifft, wie die animalischen und Pflanzenkräfte, so werden diese, da sie ihre eigenthümliche Thätigkeit nur durch den Körper verrichten, von den Körpern durchaus nicht getrennt,

---

4) Juda Halevi hat an dieser Stelle so geistlos excerpirt, dass es nicht zu verwundern ist, wenn sein Uebersetzer den Sinn nicht eruiren konnte. „So wohnt also etwas von göttlichem Ausfluss der vernünftigen Seele ein, und Alles, worin eine in seiner Wesenheit geistige Form vorhanden, ist ein unkörperliches Wesen, das in seiner Wesenheit besteht" statt „in dessen Wesen eine intelligible Form ist u. s. f." Dadurch, dass Cassel schon von Anfang S. 398, 13 für עצם schlechthin „Sein" und nicht Substanz tradirt, konnte er diesen Satz, der den ganzen Beweis schliesst, nicht begreifen. Vor den Worten „u. Alles" (besser Alles aber) ist eine *grössere* Interpunction zu setzen.

5) *Ar.* liest unsinnig statt كمال له gar كالآلة ! „et quum informatio animae rationalis ad formas rationabiles sit sicut instrumentum accidens".

sondern sterben mit ihnen; denn ein Ding ohne Thätigkeit ist unnütz, in der Natur aber findet sich nichts Unnützes. In der Verbindung mit ihnen hat die vernünftige Seele deren edleren Theil sich angeeignet, während sie dem Körper die Hülle überlässt. Würde der Umstand sie nicht bestimmen, dann würde sie sich dieser Kräfte gar nicht bedienen. Die vernünftige Seele verlässt den Körper also mit dem Kern der übrigen Kräfte nach dem Tode.

Wir haben nun deutlich über die Seele ausgesprochen, welche Seelen fortdauern und welchen die Fortdauer nicht zukömmt. Von dem, was zu dieser Untersuchung gehört, bleibt uns noch die Erklärung der Fragen, wie das Dasein der Seele im Körper beschaffen ist, zu welchem Zweck sie sich mit dem Körper vereinigt, welche ewige Freuden, nicht endende Strafen sie im Jenseits treffen, welche Strafen nach einer gewissen Zeit aufhören. Dies Alles kömmt der Seele zu nach der Trennung vom Körper. Ferner erübrigt uns noch die Untersuchung über den Begriff der Fürbitte, wie die Gesetzeskundigen sich ausdrücken, über die Eigenschaften der vier Engel und der Träger des Thrones. Wäre es nicht Gewohnheit, jene Untersuchung von der gegenwärtigen zu trennen, aus Hochschätzung und Würdigung derselben, und diese jener vorauszuschicken, um eine gute Grundlage zu legen, so würde ich diesen Abschnitten das Ende der Untersuchung folgen lassen. Hätte ich übrigens nicht befürchtet durch weitere Ausdehnung der Abhandlung Unwillen zu erregen, so hätte ich die Gewohnheit unberücksichtigt gelassen. Wann immer der Emir — Gott erhalte sein Leben und seine Würde — die besondere Behandlung dieser Begriffe verlangt, werde ich im Gehorsam mich aufs Höchste befleissigen. Möge die Philosophie nach ihrem Siechthum durch ihn dauernd gehoben werden, möge sie nun fortwährend glänzen nach ihrem Erbleichen, damit durch seine Macht auch ihre Macht erneuert werde, durch seine Blüthezeit auch ihre zurückkehre, durch seine Würde auch die Würde ihrer Anhänger erhöht werde, und die nach ihrem Vorzug streben, immer zahlreicher werden.

Zur Topographie und Geschichte des Damascenischen Gebietes und der Hauràngegend.

Von

Th. Nöldeke.

Der Cod. Mus. Brit. 14,602 enthält unter einer Menge von Urkunden zur Kirchengeschichte Syriens auch eine, in welcher eine grosse Anzahl von Klostervorständen der „Kirchenprovinz Arabia"[1]) den (monophysitischen) orientalischen Bischöfen ihre Uebereinstimmung mit der Verwerfung der tritheistischen Ketzerei des Eugenius und Conon[2]) bezeugen. Das Document bezieht sich auf das unmittelbar vorher mitgetheilte Schreiben dieser Bischöfe an sie, in welchem sie erzählen, wie sich der grade in Constantinopel befindliche „hochpreisliche Patricius Ḥârith" (b. Ǵabala, der Ghassânide) ܝܩܝܪ [3])

---

1) Uebrigens sind auch einige andere Geistliche dabei. Die Meisten bezeichnen sich in den Unterschriften als ܩܫܝܫܐ ܘܪܝܫܕܝܪܐ ܕ „Presbyter und Abt von . . ." Solcher Aebte kommen aber von manchen Klöstern mehrere zugleich vor. In der Adresse des Briefes nennen sie sich ܟܠܗܘܢ ܒܨܝܪܐ ܕܡܢ ܗܘܦܪܟܝܐ ܕܐܪܒܝܐ ܐܒܗܬܐ ܐܪܬܕܘܟܣܘ „alle die geringen rechtgläubigen Väter aus der Hyparchie Arabia". Ὑπαρχία steht hier in bekannter (selbst in griechischen Texten vorkommender s. Waddington zu nr. 1832) Weise für ἐπαρχία. „Väter" ist synonym mit „Aebte". So nennen sie sich auch im Briefe selbst ܟܠ ܐܒܗܬܐ ܕܝܪܝܐ. — Bei manchen der Unterschriften ist bemerkt „ich habe griechisch (ܚܬܡܬ) unterschrieben". Die syr. Uebersetzung dieser Unterschriften ist aber wohl gleichzeitig gemacht, da sonst die Namen der Orte sehr entstellt sein würden.

2) Vrgl. Joh. Eph. 46. 309 ff.

3) Dass dies ein sehr hohes Epitheton ist, geht schon daraus hervor, dass in dem Briefe der von den Monophysiten überaus verehrte verstorbene Patriarch Severus von Antiochien ebendasselbe erhält. ܝܩܝܪ ܦܛܪܝܩܝܐ entspricht wohl dem πανεύφημος (πατρίκιος), wie der Ḥârith Sohn Almundhir (Alamundaros) auf den Inschriften Wadd. 2110 und 2562c heisst. Ueber dies Epitheton vgl. Waddington zu nr. 2110. — An einer andern Stelle unseres Briefes heisst Ḥârith ܐܝܟ ܡܫܝܚܐ ܦܝܠܘܟܪܝܣܛܘܣ (φιλόχριστος).

ܩܘܠܣܐ ܦܛܪܝܩܝܘܣ ܚܪܬ grosse Mühe gegeben habe, die Beiden von ihrem Irrthum zu bekehren. Aehnliche Briefe, heisst es, hätten sie auch an die übrigen Eparchien geschrieben.

Die dogmatische Bedeutung dieser Urkunden lasse ich unberücksichtigt und beschäftige mich nur mit dem Geschichtlichen und Geographischen. Dass sich die Ghassâniden grosse Mühe gaben, die Monophysiten zu stärken und namentlich auch die Zänkereien ihrer Bischöfe unter einander beizulegen, ist besonders aus Johannes von Ephesus bekannt. So ist denn auch die Rolle des Ḥârith ganz verständlich. Nach dem ganzen Zusammenhange müssen die beiden Schreiben in das 8te Decennium des 6ten Jahrhunderts fallen.

Was wir hier unter Arabia zu verstehn haben, ist nicht gleich deutlich. Seit Diocletian heisst so die Provinz von Bostra, welche aus der einen Hälfte der Trajanischen Provinz „Arabia" mit Hinzufügung einiger nördlich daran grenzenden (hauranischen) Stücke gebildet war [1]. Diese Provinz reichte aber im Norden nicht über den westlichen Trachon (die Leǵâ) [2] hinaus. Das Wâdî el'aǵam [3] gehörte schon zur Provinz von Damascus und Emesa (Phoenicia Libanensis *Φοινίκη Λιβανησία*); um wie viel mehr die Ebene des Baradâ selbst (Ghûṭa und Merǵ). In den Subscriptionen unserer Urkunde finden wir nun aber mehrere Orte dieser Ebene und sogar solche, die nördlich von Damascus liegen. Dies lässt sich nur so erklären, dass diese monophysitische Kirchenprovinz „Arabia" so weit gerechnet wurde, wie die Macht der Ghassânischen Phylarchen ging. Dass wir in Elburǵ, nördlich von den Wiesenseen, Bauten Eines von ihnen finden (Wetzstein, Inschr. nr. 175; Waddington nr. 2562c [4]), beweist allerdings noch nicht Viel, denn

1) S. Waddington zu nr. 2463 und vergl. meinen Aufsatz „die römischen Provinzen Arabia und Palaestina Salutaris" (im Hermes Bd. X S. 163 ff.).

2) Eigentlich müsste ich Leǵa'a (اللجاء) schreiben. — Ich bemerke hier, dass ich von Karten dieser Gegenden hauptsächlich die zu Wetzstein's Reise (im Jahrg. 1859 der Berliner Ztschr. f. Erdkunde) und Kieperts „Carte de la Syrie méridionale" (1860) benutzt habe. Letztere umfasst leider nur den kleineren Theil dieses Gebiets. Für den Leser wird im Allgemeinen Van de Velde ausreichen, für die meisten Fälle auch Kiepert's Karten in Socin's Baedeker. Von Reisewerken habe ich ausser Wetzstein, dem die Topographie des Haurân bis jetzt bei Weitem am meisten verdankt, besonders Seetzen, Burckhardt (deutsche Uebersetzung) und Burton (Unexplored Syria) benutzt. Sehr nützlich erwiesen sich mir die Ortsverzeichnisse, welche Eli Smith im 3. Bande von Robinson's Palästina (deutsche Ausgabe) giebt; auch die Ortsverzeichnisse in Kremer's „Mittelsyrien und Damascus" waren mir förderlich.

3) In Dêr 'Alî, noch südlich vom Ǵebel Mâni', rechnete man schon nach der Seleucidenära, nicht nach der von Bostra, ein sichres Zeichen, dass der Ort zur Provinz von Damascus gehörte (s. Waddington nr. 2558).

4) Es ist die Inschrift, auf welche wir schon oben S. 419 Anm. 3 hinwiesen.

der Ort, am Eingange der Damascenischen Ebene gelegen, gehört schon ziemlich zur Wüste, über welche diese Fürsten natürlich weithin ihre Macht ausübten [1]. Aber wir haben auch das positive Zeugniss des Dichters Hassân b. Thâbit dafür, dass die Ghassâniden ihre Besitzungen bis unmittelbar in die Nähe von Damascus erstreckten; dazu gehörten Sekkâ', Dârêjâ (s. Jaq. s. v. سكّا und an anderen Stellen) und das am Baradâ gelegene Ǵilliq [2] (Jaq. s. v. البريص) [3]. Die Bauern der Ebene von Damascus fanden in den arabischen Fürsten auch wohl besseren Schutz gegen die Räubereien von deren wandernden Landsleuten als in den römischen Besatzungen. Der damals herrschende Ḥârith war ja so mächtig, dass man mit seinem Namen den kindisch gewordenen Kaiser Justin II zur Ruhe schreckte (Joh. Eph. 151). Aber freilich, die eigentlich festen Puncte liessen die Römer doch nicht aus den Händen. So ist Bostra stets unmittelbar kaiserlich geblieben; vgl. Joh. Eph. 218. Das ist denn wohl auch der Grund, dass unter den Orten Arabiens in diesen Unterschriften weder Bostra noch eine andere grössere Stadt vorkommt. Nur unter dem Schutz Ḥârith's waren die Monophysiten sicher vor den Verfolgungen, die sie in den unmittelbar kaiserlichen Städten gelegentlich getroffen hätten.

Wenn wir nun mit gutem Grunde annehmen, dass alle Orte unsrer Urkunde zum Ghassânischen Gebiet gehörten, so ist natürlich

---

1) Nach den Angaben der Araber (Hamza 120 f., Jâqût s. v. رصافة الشام, Abulf. hist. ant. 128; 130) möchte man schliessen, dass einige Ghassâniden sogar Palmyra und Ruṣâfa (Sergiopolis) besessen hätten. Aber schwerlich haben ihnen die Römer diese wichtigen, von Justinian befestigten Puncte (s. Procop. Aedif. II, 9; 11) überlassen. Das Wahre ist wohl nur, dass sich ihre Macht zeitweilig auf die Umgegend dieser Städte erstreckte und dass sie sich als gute Christen an kirchlichen Bauten in ihnen betheiligten. Mehr folgt für Tadmor auch nicht aus der interessanten Beischrift in Wright's Catal. 468 a, und wenn nach Joh. Eph. 351 der mit Recht misstrauische Ghassânide mit dem römischen Befehlshaber in Ruṣâfa zusammenkommt, so ergiebt sich daraus noch nicht, dass er da Herr war, sondern dass die Heiligkeit des Orts den Gedanken an einen Verrath verscheuchte. Eher liesse sich Hamza's Angabe (119) über den Aufenthalt eines Ghassâniden in Ṣiffîn rechtfertigen; denn so wird nicht bloss der Ort (der Bischofsitz Σίννα Socrates III, 25), sondern auch die ganze Gegend genannt, welche später durch die Kämpfe zwischen 'Alî und Mo'âwija so berühmt ward. Auf alle Fälle hing die Macht dieser Fürsten davon ab, welchen Respect sie jeweilig den grossen Beduinenstämmen der Wüste einflössten. Wenn Ḥassân bei Ibn Qutaiba 315 die Ghassâniden „alle Knechte und Freie (حُرّ) zwischen dem Schneeberg (Hermon) und Aila" beherrschen lässt, so ist das natürlich nicht buchstäblich zu nehmen.

2) Die genaue Lage von Ǵilliq war den Muslimen schon ziemlich früh nicht mehr bekannt; missbräuchlich wandte man es als Synonym von Dimaśq selbst an.

3) Dieser Vers wird auch sonst oft citiert.

noch nicht nothwendig, dass all diese Länder hier vertreten sind. So viel ich sehe, findet sich kein Ort, der südlich von der Ḥaurângegend, schon in der Belqâ' (Ammonitis) läge. Diese Landschaft war gewiss lange nicht so bevölkert wie der Ḥaurân und schon zum grossen Theil Weideland der Beduinen. Klöster gab es da wohl wenige und noch weniger in der eigentlichen Wüste. Allerdings ist es sehr wohl möglich, dass manche der geographisch nicht nachweisbaren Klöster grade in diesen Gebieten lagen, in denen sich die alten Namen weniger gut erhalten haben. Aber auch an sich ist es ganz natürlich, dass in einer Versammlung, die wahrscheinlich ganz in der Nähe von Damascus abgehalten wurde, die entfernteren Gegenden weniger stark oder gar nicht vertreten waren. Auf den Ausdruck „alle Väter von Arabia" darf man nicht viel Gewicht legen.

Seitdem Wright in seinem Cataloge diese Unterschriften hat abdrucken lassen, habe ich mich wiederholt mit ihnen beschäftigt. Die Erwartung, welche ich früher aussprach (Z. D. M. G. XXV, 516 f.), dass sich bei genauerer Untersuchung noch mehr Ortsnamen würden fixieren lassen, hat sich bestätigt. Freilich bleiben noch sehr viele Namen übrig, die ich nicht bestimmen kann; einige von ihnen werden sich wohl noch später nachweisen lassen, wenn man einst ganz genaue Karten des Ḥaurâns hat, aber andere dieser Orte sind gewiss gänzlich verschollen oder verbergen sich hinter einem nichtssagenden Eddêr, Elchurâbe u. s. w.

Oft wird die Bestimmung unsicher gemacht durch das Vorkommen mehrerer gleicher oder ähnlicher Namen, deren jeder an sich passen würde. Wo bloss der Beiname des Klosters oder der Name des Heiligen, dem es geweiht, genannt wird, können wir dessen Lage fast nie ermitteln. Ein Hülfsmittel für die Auffindung ist zuweilen die Anordnung der Unterschriften. Es lag nahe, dass sich die Aebte benachbarter Klöster gruppenweise unterschrieben und dass die Abwesenden oder des Schreibens Unkundigen [1]) oder aus einem andern Grunde nicht selbst Schreibenden, wenn nicht ihre Untergebenen ([illegible] oder [illegible]) für sie eintraten [2]), die nächsten Nachbaren [3]) für sich unterschreiben liessen. So gehören z. B. die bei Wright 712b genannten Orte, die wir kennen, alle in die Nähe von Damascus, und wir können daher annehmen, dass die wenigen uns unbekannten, welche ebenda stehn, in derselben Gegend lagen. Aber freilich, eine feste Regel herrscht auch in dieser Hin-

1) So heisst es einmal (711a, 7) von einem solchen Priester und Abt geradezu: „weil er nicht schreiben konnte".

2) So heisst es z. B. 710a: „ich habe dem Georgios bar 'Aziz erlaubt, für mich zu unterschreiben, weil keiner von meinen Schülern zugegen war."

3) Doch finden sich auch Beispiele des Gegentheils, wie wenn z. B. Einer von Zif(i)a für Einen aus dem ziemlich entfernten Iaṭṭân unterschreibt (710b).

sicht in den Unterschriften nicht[1]). Die Richtigkeit einer Identificierung wird übrigens dadurch wahrscheinlicher, dass sich an dem betreffenden Orte Ruinen namentlich kirchlicher Bauten oder Inschriften finden, oder dass dieselben von alten Dichtern (besonders Hassân und Nâbigha) in Beziehung zu Ghassânidenfürsten gesetzt werden.

Wie viel hier nun auch ganz dunkel oder doch ziemlich unsicher bleibt, eine ganze Anzahl von Ortsnamen lässt sich doch mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. Und zwar finden sich darunter manche, die, so viel wir wissen, nie in der arabischen Literatur genannt werden[2]), während sie sich doch bis heute lebendig erhalten haben. Wir bekommen somit ein neues Zeugniss für das Beharren alter Namen in diesen Gegenden, auch nachdem die betreffenden Orte jede Bedeutung verloren hatten oder völlig verödet waren.

Ob irgend eines der genannten Klöster in der Ghôṭa im engeren Sinne liegt, ist sehr fraglich. Freilich ist die Abgränzung dieses Gebietes nach Ost und Nord wohl keine ganz feste und nicht zu allen Zeiten dieselbe gewesen. In Wirklichkeit hat man es wohl so weit zu rechnen, wie der dichte Baumwuchs und die Gartenanlagen gehn. Vielleicht darf man jedoch die beiden folgenden Oertlichkeiten zur Ghôṭa rechnen, wenn es auch immerhin möglich ist, dass sie besser zum Merǵ zu zählen sind. Zunächst das Kloster ܕܝܪܐ ܕܩܣܛܪܐ 710b, welches auch noch bei Wright Cat. 48 (im 6. oder 7. Jahrhundert) als Wohnsitz von Mönchen arabischer Nationalität (ܛܝܝܐ) vorkommt. Dieser Name entspricht, abgesehen von der so überaus beliebten Anwendung der Verkleinerungsform, ganz dem modernen دير القُصَيْر[3]). Allerdings finde ich diese Form nur bei Seetzen I, 28 als Name eines Baches; aber da die sonstigen Karten an der entsprechenden Stelle, nordöstlich von Damascus, ein ʿAin elqṣêr oder einen Chân elqṣêr haben, so dürfen wir an der Richtigkeit seiner Angabe nicht zweifeln. Das Kloster lag also

1) Als Analogie können uns die Subscriptionen mehrerer ähnlicher Urkunden dienen, welche Wright Cat. 703 ff. mittheilt. Dieselben sind grösstentheils von Aebten aus der Gegend von Antiochien. In allen herrscht vielfache Uebereinstimmung der Anordnung bei manchen Abweichungen; man sieht, dass gewisse Klöster besondere Gruppen bildeten. Bei etwa 12 Klöstern, die in 4 Urkunden an erster Stelle aufgeführt werden, stimmt die Reihenfolge bis auf ganz unbedeutende Abweichungen völlig überein. Unter diesen sehr angesehenen Klöstern bei Antiochien herrschte also wohl eine bestimmte Rangordnung, die wir bei unsern „arabischen" kaum annehmen dürfen.

2) Vom Haurân behielt im Mittelalter nur die fruchtbare Ebene einige Bedeutung. Bostra und Salchad werden noch zur Zeit der Kreuzzüge oft genannt, aber ausser ihnen kommen nur wenige andere Orte der Gegend gelegentlich vor.

3) Dass قُصَيْر קְצִירָה (Mischna, Erachin 9, 6; Talm. jer. Ned. 4, 9) nichts ist als ܩܣܛܪܐ, קסטרא κάστρον castrum, wird wohl jetzt nicht mehr bezweifelt.

an dem Bache [1]), welcher von 'Ain Qeṣr nach Chân Qeṣr (an der grossen Strasse) fliesst. Ob der Presbyter ܫܡܥܘܢ von ܢܘܗܪܐ ܕܩܣܛܪܐ 711a auch zu dem Kloster oder zu einem benachbarten Dorfe gehört, können wir natürlich nicht wissen. Das القُصَيْر bei Damascus, welches der Dichter im Kitâb-arrauḍatain (ed. Cairo) I, 245f. erwähnt, und das von Jâqût s. v. als erste (freilich sehr nahe gelegene!) Station von Damascus nach Ḥimṣ so genannte القُصَيْر bedeutet wohl denselben Ort, von dem Quell, Bach und Chân (Herberge) ihren Namen haben.

Ein paar Minuten weit hiervon in der Richtung nach Damascus zu hat Seetzen I. 28 ein تل كردى „Tell Kürdi“. Dieser Name, den ich leider auf keiner neueren Karte finde, den aber auch Socin, wie er mir gesagt, hat nennen hören, stimmt so vollständig mit ܬܠܐ ܕܩܘܪܕܝܐ 712b [2]) überein, dass wir sie identificieren dürfen. In der Abkürzung ܩܘܪܕܝܐ kommt dieser Name in den Unterschriften häufiger vor als irgend ein andrer mit Ausnahme von ܕܝܪܐ. Wir haben so das Kloster des h. Saimân ܕܝܪܐ ܕܩܕܝܫ ܫܝܡܢ ܕܩܘܪܕܝܐ 709a; 712b (2 mal); ܕܝܪܐ ܕܒܝܬ ܡܪܝ ܫܝܡܢ ܕܩܘܪܕܝܐ 713a; dasselbe ist wohl das ܕܝܪܐ ܕܩܘܪܕܝܐ 712b oder ܕܝܪܐ ܕܬܠܐ ܕܩܘܪܕܝܐ 712b. Ferner das Eliaskloster ܕܝܪܐ ܕܒܝܬ ܡܪܝ ܐܠܝܐ ܕܩܘܪܕܝܐ 712b und das ܕܝܪܐ ܕܓܒܝܐ ܕܟܘܪܕܝܐ 712b, wofür eb. schlechthin ܕܝܪܐ ܕܓܒܝܐ. Die Identität dieser beiden Klöster wird verbürgt dadurch, dass beidemal derselbe Abt (er heisst ܡܪܝܢܘܣ) genannt wird.

Wäre nicht das eine Mal ܓܒܝܐ mit ܘ geschrieben, so würde ich „das Kloster der Erwählten“ übersetzen; so weiss ich das Wort nicht zu erklären. Beachte übrigens das ܟ in ܟܘܪܕܝܐ, welches uns verbürgt, dass ܩܘܪܕܝܐ nur ein abgekürzter Ortsname ist.

Ich wiederhole, dass die beiden genannten Klöster vielleicht besser zum Merğ, dem östlich an die Ghûṭa gränzenden Wiesen-

1) Mit der Bezeichnung نهر ist man im Damascenischen nicht sparsam, auch wo es sich nur um Bäche handelt.

2) Es war wohl eine Ansiedlung von Kurden von jenseits der Reichsgrenze, welche kaiserliche Dienste genommen hatten. Die Notitia dignitatum hat nicht bloss im Orient (Cap. VI; XXXIV), sondern sogar in Westafrika (occ. VII) Equites Corduenі, Carduenі. Man beachte übrigens die jüngere Form ܩܘܪܕܝܐ (nicht ܩܪܕܘܝܐ von ܩܪܕܘ). Ein unmittelbarer Zusammenhang dieser mit den späteren kurdischen Ansiedlungen bei Damascus findet keinenfalls Statt. Die früher von mir aufgestellte Identificierung von ܬܠܐ ܕܩܘܪܕܝܐ mit حصن الاكراد ist natürlich hinfällig.

lande [1]), zu rechnen sind. Hier liegt ferner سكّا Sekkâ, welches wir in dem Kloster St. Pauli ܥܘܡܪܐ ܕܦܘܠܐ ܕܣܟܐ 712b wieder erkennen. Das Kloster heisst schlechthin ܕܝܪܐ ܕܣܟܐ eb. Der Ort, wo sich Inschriften befinden (Wetzst. nr. 167f.), wird von Ḥassân in der schon erwähnten Stelle (bei Jaq. s. v. سكّا und öfter) als Aufenthalt der Ghassâniden genannt [2]). Nahe dabei liegt Dêr Selmân = ܕܝܪܐ ܕܡܪܝ ܣܠܡܢ 714a. Die Verehrung des h. Śalmân, von dem wir oben ein anderes Kloster hatten (S. 424), wird auch dadurch bezeugt, dass einer dieser Geistlichen dessen Namen führt, 709b.

Vielleicht kann man auch das ܕܝܪܐ ܕܚܕܬܐ 715b in das nahe dabei liegende الحديثة verlegen; aber freilich giebt es so viele Orte Namens الحديثة, الحدث (syrisch ܚܕܬܐ), dass man darauf nicht Viel geben darf.

ܕܝܪܐ ܕܨܦܪܐ 713a ist wohl = دير العصافير im Merğ. Beides heisst ja „Kloster der kleinen Vögel". Dies liegt jedenfalls näher, als das Kloster auf die „Vogelwiese" مرج الصُّفَّر zu legen, eine Gegend im südlichsten Theil des Wâdî el 'ağam [3]).

1) Die älteren Araber rechnen das Merğ-Land zur Ghûṭa. Vgl. z. B. die öfter vorkommende Angabe, von Damascus bis zum Ende der Ghûṭa (الى اقصى الغوطة) sei eine Tagereise (Iṣṭachrî 67; Ibn Ḥauqal 126; Maqdisî bei Sprenger, Post- und Reiserouten 101; Idrîsî in Rosenmüller's Anal. III, 16; Jaq. II, 597, 6), was für die Ghûṭa im engeren Sinne viel zu Viel wäre; bei Ibn Ḥauqal steht sogar ausdrücklich dabei, dass man nach dieser einen Tagereise in die Wüste käme. So legt Jâqût سكّا, الحديثة, حرّان, welche im Merğ liegen, in die Ghûṭa; vgl. noch denselben s. v. راقوفة. Dagegen werden schon im Kitâb arrauḍatain I, 69; II, 128 (Document Saladin's) Merğ und Ghûṭa unterschieden, und heutzutage scheint das durchaus üblich zu sein.

2) Sekkâ war in unserer Zeit im Besitz Wetzstein's.

3) Mit Unrecht (wie schon Wetzst. Ztschr. 288 gesehn hat) setzt Kremer, Mittelsyrien und Damascus 17, Merğ eṣṣuffar südwestlich von Damascus an. Die noch zur Zeit Nûreddîn's und Saladin's oft genannte Oertlichkeit lag zwischen Damascus und Ṣanamain und zwar so, dass man von dort dahin in der Zeit vom Morgen bis etwa Mittag reiten konnte (Rauḍatain I, 265). Als Station wird es zwischen Kiswe und (dem nahe bei Ṣanamain gelegenen) Tibne aufgezählt von dem Dichter Rauḍ. II, 20. So wird es öfter als Ort auf dem Wege von Damascus nach Aegypten oder nach Baisân erwähnt (Rauḍ. II, 6; Ibn Athîr X, 347; XII, 206). Ganz genau wird die Lage bestimmt durch Ibn Athîr X, 450: بمرج الصفّر عند قرية يقال لها سقحبا. Das سقحبا (lies شقحبا oder شقحب) ist der Tell Šaqhab SSW von Kiswe (Robinson, Pal. III, 901 شقحب). — Jâqût ist, wie mehrere Stellen

Nicht unwahrscheinlich ist es endlich, dass entweder ܕܝܪܐ ܕܦܘܪܓܐ ܕܒܝܬ 711b „Kloster des Thurmes . . . . . .“ oder ܕܝܪܐ ܕܦܘܪܓܐ ܚܘܪܐ 710a „Kloster des weissen Thurmes“ in dem schon erwähnten المرج (nach Jaq. s. v. „in Damascus“) nördlich von den Seen zu suchen ist, wo wir ja ein Ghassânidisches Schloss mit einer Gottes und des h. Julianus gedenkenden Inschrift finden (die oben genannte Wetzst. nr. 173; Wadd. nr. 2562c)[1]). Bei ܦܘܪܓܐ ܚܘܪܐ könnte man auch an „die weisse Ruine“ (الخربة البيضاء), das Schloss in der Oase Ruhbe, denken oder an „das weisse Schloss“ (القصر الابيض) auf dem Wege nach Palmyra (Wetzst. Ztschr. 275); aber nach Wetzstein's Angabe (eb. 170) muss man wohl annehmen, dass wenigstens jenes Gebäude damals von der Sonne und der Luft noch nicht so gebleicht war, um „das weisse“ genannt zu werden.

Im Süden und Südosten der Ghûta und des Merg liegt die Landschaft Wâdî el 'agam[2]), welche bis an das südliche Thor von Damascus reicht. Unmittelbar neben der Stadt liegt كفر سوسية Jaq., bei Neueren كفر سوسة (v. Kremer 178) Kefr Sûse. Dies haben wir in ܕܝܪܐ ܕܟܦܪ ܣܘܣܝܐ ܩܒܠܝܐ 713a und in dem „neuen Kloster“ ܕܝܪܐ ܚܕܬܐ ܕܟܦܪ ܣܘܣܝܐ 712b. Es ist ein „Rossdorf“.

(z. B. s. v. حارب) zeigen, über die Lage von مرج الصفّر nicht genau unterrichtet. — Die Form الصفّرين bei dem alten Dichter (de Goeje, Mém. d'hist. III, Anhang p. V; Jaq. s. v. اليرموك) ist vielleicht besser als aramäischer Plural الصفّرين denn als Dual الصفّرين zu sprechen und würde so allerdings zu رقيم passen.

1) Waddington hat scharfsinnig mit Rücksicht auf den Namen Elburg ergänzt τὸν πύργον ἔκτισεν. Ueber das Wort burgus s. Waddington zu nr. 456. Syrisch ܦܘܪܓܐ Land, Anecd. II, 390; Payne-Smith col. 475 und ܦܪܓܐ Payne-Smith col. 603.

2) Der Name ist mir in der arabischen Literatur nicht vorgekommen, wohl aber ناحية الاعوج oder schlechthin الاعوج Band 1, 70; 80, was mit jenem ganz oder wesentlich gleichbedeutend ist. Jâqût rechnet Dârêjâ noch zur Ghûta, aber Band II, 235 wird es davon unterschieden (واستاقت خيلهم من اقصى داريا الى الغوطة); ebenso schon von dem Dichter des 4. Jahrhunderts d. H. bei Jaq. II, 690, 17.

Nicht weit davon ist داريّا Dârêjâ, welches von Ḥassân bei Jaq. (am vollständigsten III, 105) als Sitz der Ghassâniden erwähnt wird und welches bei den spätern Dichtern (s. Jaq. an verschiedenen Stellen) und Historikern nicht selten vorkommt, noch heute ein bedeutendes Dorf. Es wird in den Unterschriften von allen am meisten genannt, und darum liegt der Gedanke nahe, dass hier eben der Versammlungsort war. Da ist zunächst schlechtweg das ܕܝܪܐ ܕܕܪܝܐ 712a; 713a (5mal); dasselbe ist vielleicht identisch mit dem „Baumkloster" ܕܝܪܐ ܕܚܕ ܐܝܠܢܐ ܕܕܪܝܐ 712ab, ohne Ortsangabe ܕܝܪܐ ܕܚܕ ܐܝܠܢܐ 713a und ܕܝܪܐ ܕܪܝܫ ܐܝܠܢܐ 713a; ferner das „Mandelkloster" ܕܝܪܐ ܕܫܓܕܐ ܕܕܪܝܐ ܩܪܝܬܐ 713a, das „Feldkloster" ܕܝܪܐ ܕܚܩܠܐ ܕܕܪܝܐ 713a und das Kloster St. Jonae ܕܝܪܐ ܕܡܪܝ ܝܘܢܢ ܕܕܪܝܐ 713a.

Ein noch heute nicht unbedeutender Ort, an den sich Sagen von der Ghassânischen Zeit knüpfen und der oft in der Geschichte genannt wird, ist Elkiswe (Elkeswe) oder, wie Abulfidâ, Geogr. (ed. Schier) 146 und Qâmûs s. v. vorschreiben, الكُسْوة. Die letztere Form kommt der aramäischen in ܕܝܪܐ ܕܟܣܘܬܐ ܩܪܝܬܐ 712b näher.

Das von Ḥassân neben einem anderen Orte des Ghassânischen Gebietes (الجابية=الجوابى) genannte البُضَيع ist, wenn anders Jaq. s. v. Recht hat, Name eines Hügels bei Kiswe und zwar dann wohl des Gebel el aswad (nördlich von diesem Dorfe). Wir können hiermit (oder vielleicht mit einer nicht verkleinerten Grundform البضع?) zusammenstellen ܕܝܪܐ ܕܒܨܥ 712b (2mal); 713a und das Sergiuskloster ܕܝܪܐ ܕܡܪܝ ܣܪܓܝܣ ܕܒܨܥ 712b [1]. Doch bleibt das Alles sehr unsicher. Noch prekärer ist die Identificierung von ܕܝܪܐ ܕܫܥܪܘܬܐ 713b mit der عقبة الشحورة, welche nach Abulf. a. a. O. 146 aus der Ghûṭa nach Kiswe führt (also den Pfad über den Gebel el aswad). Ueber diesem Orte wird die „von dem preiswürdigen und christusliebenden Patricius Mundhir" gebaute Kirche (ܥܕܬܐ ܕܡܫܒܚܐ ܘܪܚܡ ܡܫܝܚܐ ܦܛܪܝܩܝܘܣ ܡܘܢܕܪ) gelegen haben, deren Priester nach dem Abte der Zweite in jenem Kloster ist und für ihn unterschreibt eb.

Ganz im Süden dieses Gebiets liegt 'Alqîn, wo das ܕܝܪܐ ܕܥܠܩܝܢ 710a [2].

---

1) Ueber ܒܨܥ siehe unten.

2) Die Handschrift hat an der Stelle (fol. 82b) in dem Worte ܥܠܩܝܢ zwischen dem ersten und zweiten Buchstaben ein Loch, aber vom ܠ wie vom ܥ ist so Viel übergeblieben, dass die Lesart völlig sicher steht.

Die Gegend am Abhange des Hermon heisst heutzutage إقليم البلّان[1]. Hier liegen nahe bei einander 4 Orte (vgl. Robinson III, 890), welche deutlich auch in unsern Subscriptionen vertreten sind. Dies sind Durbul دُربل, wo das Alphäuskloster: ܕܝܪܐ ܕܚܠܦܝ ܕܕܘܪܒܠ ܩܪܝܬܐ 712a oder ܕܝܪܐ ܕܕܘܪܒܠ eb.; Kefr Hauwar[2] كفر حوّر (wo sich die Ruine eines Tempels befindet Wadd. nr. 1890): ܕܝܪܐ ܕܟܦܪ ܚܘܪ eb.; Bêt ṭimâ (Wetzstein Ztschr. 279) oder Bêtlmâ بيتيما, wo das Stylitenkloster ܕܝܪܐ ܕܐܣܛܘܢܐ ܕܒܝܬ ܛܝܡܐ eb. und ein anderes ܕܝܪܐ ܕܒܝܬܛܝܡ ܩܪܝܬܐ eb. Man sieht, dass schon hier die Schreibung mit einem *t* wie mit zweien vorkommt[3]. Während diese 3 Orte in der älteren Literatur nicht vorzukommen scheinen, ist der vierte Hînê حينى (Robinson a. a. O.) schon von Ptol. als Ἴνα bezeugt. Erwähnt wird ܕܝܪܐ ܕܡܪܝ ܕܘܝܕ ܕܚܝܢܐ 710a „das Davidkloster"; ܕܝܪܐ ܕܢܟܣܐ ܒܚܝܢܐ ܕܡܬܩܪܐ ܕܩܢܘܡܐ ܕܕܐܒܐ 711b „das Kloster, welches das des Wolfsmannes[4] heisst"; ܕܝܪܐ ܕܒܝܬ ܨܠܡܐ ܕܚܝܢܐ ܩܪܝܬܐ 712a oder schlechtweg ܕܝܪܐ ܕܒܝܬ ܨܠܡܐ eb. „das Kloster des Bildortes"; ܕܝܪܐ ܕܡܪܝ ܩܘܪܩܣ ܕܚܝܢܐ eb. „das Kloster des h. Cyriacus (?)[5]", womit das unmittelbar dahinter genannte ܕܝܪܐ ܕܚܝܢܐ identisch sein mag; ܕܝܪܐ ܕܡܪܝ ܐܠܝܐ ܕܚܝܢܐ eb. „das Eliaskloster"; ܕܝܪܐ ܕܚܝܢܐ ܕܡܬܩܪܐ ܕܒܝܬ ܡܪܬ ܡܪܝܡ eb. „das Kloster St. Mariae". Fast alle diese Klöster der 4 Orte des Aqlîm elbellân stehn neben und durch einander.

Die Landschaft Gêdûr جيدور hängt mit der Ebene des Ḥaurân geographisch, wie es scheint, ganz zusammen. Als Gränze von Gêdûr und der nördlichen Nuqra gibt Eli Smith einfach die Pilgerstrasse an (Robinson III, 901). Andrerseits ist es nicht streng

---

1) Rand. II, 114 f. heisst sie schlechtweg الإقليم.

2) Socin (Baedeker 402), der Kefr Hawâr schreibt, erklärt den Namen von den Weisspappeln.

3) Ein anderes Bêt ṭimâ liegt bei Ascalon. Der Name bedeutet gewiss „Südheim".

4) Es liegt sehr nahe, hier ein Versehen für ܕܦܘܡܕܗܒܐ anzunehmen und „des Chrysostomus" zu übersetzen.

5) Der Name Cyriacus wird in dieser Urkunde geschrieben ܩܘܪܝܩܘܣ 711a und ܩܘܪܩܘܣ 709a.

von dem südwestlich daran stossenden Ǵôlân גולן جَوْلَان Γαυλανῖτις getrennt. Aeltere Dichter zählen Ortschaften des Ǵêdûr zu Ǵôlân, und Jaq. s. v. جيدور, vgl. II, 3, 16, weiss das Verhältniss der beiden Ausdrücke zu einander nicht zu erklären¹). In Ǵêdûr resp. in Ǵôlân finden wir wieder ²):

ܟܦܪ ܫܡܫ 710a; 711a = Kefr Šems كفر شمس.

ܕܝܪܐ ܕܐܣܛܘܢܐ ܕܟܦܪ ܢܨܝܓ 711b „das Stylitenkloster von Kefr Nâsiğ" كفر ناسج.

ܙܡܪܝܢ 710b = Zimrin.

ܣܡܠܝܢ 713b ist vermuthlich = Simlin (bei Burckhardt I, 444 سمنين Semnein, 447 Semlein), zu unterscheiden von الصنمين. Ob es vielleicht = Σαμουλίς Ptol. V, 14?

ܓܕܝܐ 713b ist wohl = جَدْيَا oder جَدَيَا (Jaq. „ein zu Damascus gehöriges Dorf") Ǵedie (Burckhardt I, 444 „Dschedye"). Allerdings hat Robinson III, 909 noch ein جَدَيَا in der südlichen Leǵâ, aber für unseren Ort spricht die Stellung neben ܣܡܠܝܢ; für die Aebte beider Klöster unterschreibt derselbe Mann.

Das von Nâbigha (Ahlwardt nr. 21 v. 26; Derenbourg nr. 24 v. 26, vgl. Jaq. s. v. تبنى) und von Hassân in den schon öfter erwähnten Versen als Wohnsitz von Ghassâniden angegebene جاسم, welches noch jetzt so heisst ³), finden wir wieder in ܕܝܪܐ ܪܒܬܐ ܕܓܐܣܝܡ 709b oder bloss ܕܝܪܐ ܕܓܐܣܝܡ 710b (2mal) oder ܕܝܪܐ ܕܓܐܣܝܡ ܩܪܝܬܐ 714a und in ܕܝܪܐ ܕܒܝܬ ܣܒܝܢܐ ܕܓܐܣܝܡ 710a „Kloster des Sabinianus"? ⁴)

1) In Wirklichkeit ist wohl zu Ǵôlân das Land zu rechnen, welches früher wenigstens theilweise im Besitz der Israeliten gewesen und später zu Palaestina (secunda) resp. zum جند الأردنّ gehörte, während Ǵêdûr nie zu Palästina gerechnet ist. Ob sich aber diese Gränzlinie fest bestimmen lässt, ist eine andre Frage.

2) Ich lasse von jetzt an das ܕܝܪܐ ܕ „Kloster von" meistens weg, wenn das Kloster nicht eine besondere Bezeichnung hat. Ich bemerke hier noch, dass sich die Aebte meistens ܐܪܫܡܢܕܪܝܛܐ ܕܕܝܪܐ ܕ unterschreiben, dass sich jedoch einige mit dem einfachen ܐܪܫܡܢܕܪܝܛܐ ܕ begnügen, welches die Existenz des Klosters ja genügend verbürgt.

3) Es ist der Geburtsort des Abû Tammâm, s. Jaq. s. v.

4) Auf derselben Seite 710a kommt ܣܒܝܢܐ, 712b ܣܒܝܢܝܐ als Personenname vor; ܣܒܝܢܐ auch 713a.

ܕܝܪܐ ܕܐܒܘܢ ܛܝܛܘܣ ܕܥܩܪܒܐ 710a „das Kloster des Abbas Titus“ und ܕܝܪܐ ܕܒܝܬ ܡܪܝ ܐܣܛܦܢܘܣ ܕܥܩܪܒܐ 709b „das Kloster St. Stephani“ erklären wir durch den Ort ʿA q r a b â عقربا (Jaq. s. v.; Dimašqî 199, 2) nahe bei Ǵâsim, bei Burckhardt عقربة الجدور „Akrebbe eddacheder“. Dort sind schon vorchristliche Inschriften (Wetzstein nr. 177—79). Jâqût nennt den Ort (den er zu Ǵôlân rechnet) als Wohnsitz Ghassânischer Könige. Möglich, wenn auch weniger wahrscheinlich, ist freilich immerhin, dass ein anderer von den vielen „Scorpionenhügeln“ gemeint wäre, wie der Tell ʿAqrabâ östlich vom Q'leb Ḥaurân; kaum können in Betracht kommen ʿAqrabâ in der Ghûṭa oder Tell ʿAqrabâ, schon südlich vom Jarmûk im ʿAǵlûn (Nord-Gilead).

Eine bedeutende Rolle spielte zu verschiedenen Zeiten der Ort ܓܒܝܬܐ, الجابية, *Γαβιθα* (vgl. Z. D. M. G. XXIX, 79f.); heisst doch ein Thor von Damascus nach diesem Orte باب الجابية [1]). Für uns kommt es hauptsächlich als Königssitz der Ghassâniden, speciell des Beschützers unsrer Cleriker, des Ḥârith b. Ǵabala in Betracht; s. Hamza 120, vgl. Ḥassân bei Jaq. s. v. الجابية (der hier von der Verwandtschaft der Anṣâr mit diesen Königen spricht); und so wird es denn gradezu جابية الملوك genannt (Bekrî, angeführt in den Anmerkungen zu den Merâṣid V, S. 2; gewiss nach einem Dichter). Ḥassân [2]) a. a. O. und ein Dichter der Omaijadenzeit (Jaq. s. v.; Ḥamâsa 658) rechnen den Ort zu Ǵôlân (جابية الجولان) [3]). Hier war das Kloster des h. Sergius ܥܠ ܡܪܝ ܣܪܓܝܣ ܕܓܒܝܬܐ 710a.

Nicht weit von Ǵâsim und Ǵâbia haben wir den Berg الحارث „in Ǵôlân“ zu suchen, den Nâbigha (Ahlwardt nr. 21 v. 29; Derenbourg nr. 24 v. 29, vgl. Jaq. s. v.) aus Kummer um den Tod des Ghassâniden Anuʿmân b. Alḥârith weinen lässt. Dies ist gewiss der ܛܘܪܐ ܕܚܪܬ, wo das (dicht vor ܢܨܪܢ genannte) „Kloster des Ab-

---

1) Vor der Schlacht bei Merǵ Râhit sammelten sich an jenem Ort die Omaijaden; vgl. Ibn Athîr IV, 122 ff.

2) الجوابي bei demselben (Jaq. s. v. بضيع) ist schwerlich etwas Anderes.

3) Auch nach Burckhardt I, 449 gehört das Dorf wie die ganze Gegend einschliesslich Nawâ zu Ǵôlân. — Ein merkwürdiges Versehen ist dem Jaq. begegnet, wenn er (s. v.) den Ort mit ganz genauen Angaben etwas nördlich von Ṣanamain verlegt. Von andern Gründen abgesehen, könnte er dann unmöglich zu Ǵôlân gehören.

bas Marcellinus" ܡܪܩܠܝܢܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܒܘܨܪܐ 709 b; auch wird noch eb. ein Presbyter daher ܩܫܝܫܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܒܘܨܪܐ genannt.

Die Ebene am Trachon her ist die des Haurân; ein Theil von ihr führt in neuerer Zeit den Namen Ennuqra [1]. In dieser Ebene liegen:

موتبين Mûtabin (Rob.), von Andern auch Mûetbin, Mo'etbin u. s. w. ausgesprochen = ܡܥܬܒܝܢ 713 b.

Tibne, früher تِبْنَى (Jaq.), von Nâbigha in dem schon erwähnten Vers auf den Tod des Annu'mân b. Alḥârith mit Gâsim genannt [2]), dürfen wir mit ܐܬܒܢܝ 710 a gleichsetzen. An تبنى

1) Eli Smith dehnt den Namen Nuqra auf das ganze Land zwischen Legâ, Gêdûr, dem Gebel Haurân und der Belqâ aus bis etwas östlich von Bostra hin. Aber Wetzstein (Ztschr. 195) beschränkt den Namen auf ein kleineres Gebiet und schliesst namentlich Alles davon aus, was nördlich von Kömiskin liegt. — Das ganze Land wird in älterer Zeit in die beiden Theile البَثَنِيّة mit der Hauptstadt Adhri'ât und Haurân mit Bostra zerlegt (Ja'qûbî 113, vgl. Idrisi bei Rosenmüller, Anal. III, 16, 10; Dimašqî 200); jedoch wird der Name Haurân auch sehr oft in viel umfassenderer Bedeutung genommen. Wie weit Elbethenîje ausgedehnt wurde, können wir nicht genau sagen. Ibn Habîb († 243 d. H.) bei Jaq. s. v. تبنى rechnet noch das gleich zu erwähnende Tibne تبنى dazu. Jedenfalls ist dies das alttestamentliche בָּשָׁן, das allerdings zuweilen גּוֹלָן mit umfasst. Dass die Hauptstadt Basans אֶדְרֶעִי = أذرعات ist, steht fest, aber auch Wetzstein's Zweifel an der Identität von עַשְׁתְּרוֹת קַרְנַיִם mit dem noch im späteren Mittelalter als Sammelplatz der Heere erwähnten (Bahâ ed dîn 67; Freytag, Chrest. 119; Rand. I, 183; 186; 191; II, 76; 80) عشترا oder تلّ عشترا scheinen mir unnöthig; eine grosse Stadt braucht ja 'Aštarôth nie gewesen zu sein. Völlig unmöglich erscheint mir Wetzstein's Ansicht, der Name Bostra (dessen t grade so zu erklären wie das d in Esdras, Hasdrubal, das p in Sampson) sei aus בְּעֶשְׁתְּרָה entstanden und بصرى erst eine weitere Entstellung. Vielmehr wird uns die Ursprünglichkeit der arabischen Form nicht bloss durch das edomitische בָּצְרָה (Buṣêra), sondern auch dadurch gesichert, dass schon früh die Syrer, wenn sie nicht die griechische Form ܒܘܣܛܪܐ pedantisch nachmalen, ܒܘܨܪܐ (Cowper, Anal. Nic. 10) oder ܒܨܪܐ (Land, Anecd. II, 369) schreiben. So auch palm. בצרא (de Vogüé nr. 22, von 251 n. Chr.), jüdisch בוצרה, בצרה (Ab. z. 58 b; Neubauer 19; 255). — Jaqut, der für diese Gegenden überhaupt nicht immer ganz correct ist, macht Haurân an einigen Stellen viel zu gross, wenn er z. B. Fîq (unweit des Sees von Tiberias) und das Schlachtfeld vom Jarmûk dazu rechnet (s. v. افيق und s. v. الواقوصة).

2) So liest Jaq. s. v. تبنى. Im Text bei Ahlwardt und Derenbourg steht statt تبنى das bekanntere بصرى, das aber lange nicht so gut passt. Der

im Ǵebel 'Aǵlûn (Rob. III, 919) oder gar die berühmte Feste تِبْنين in Galilaea wird man nicht denken.

ܛܘܪܐ ܕܡܚܣܝܐ 710b: 711a, wie der Name sagt, eine Pilgerstätte, ist gewiss der Wallfahrtsort المَحَجّة Elmaḥaǵǵe, dessen Legende uns Jaqut s. v. in einer muslimisch gemachten Form erzählt. Buckingham fand da eine Inschrift (Wadd. 2413b).

ܩܢܝܬܐ 711a kann man, so häufig in diesem Lande auch das Appellativ قَنِيّة „Canal" ist (Wetzst. 298), doch deshalb mit einiger Sicherheit für das nahe bei Ṣanamain und Maḥaǵǵe gelegene Q'nêje halten, weil ein Mann aus letzterem für ܩܢܝܬܐ unterschreibt.

So nahe es läge, in (Kloster des h. Joseph) ܕܝܪܐ ܕܡܪܝ ܝܘܣܦ ܕܒܘܛܐ ܡܕܝܢܬܐ 711a nur eine andere Schreibart für das oben besprochene ܒܘܨܝ zu finden, zumal ja ص syrisch noch eher durch ܛ als durch ܨ wiedergegeben werden könnte, so möchte ich jetzt in ܒܘܛܐ doch lieber den Ort Obṭa' sehn, der Robinson III, 903: Burckhardt I, 383 ابطع geschrieben wird; dass dies für älteres Boṭa' steht, ergiebt sich ja auch aus dem Diminutiv Obṭê'a (= بُطَيْع), Namen eines nicht weit nördlich davon gelegenen Dorfes, das natürlich ebensoviel Anspruch darauf hat, für jenes ܒܘܛܐ gehalten zu werden.

In علما (Rob. III, 964) 'Olmâ (nach Burckhardt I, 380f.)[1]) finde ich den ܩܫܝܫܐ ܕܒܝܬ ܣܗܕܐ ܕܡܪܝ ܣܪܓܝܣ ܕܥܠܡܐ 711a („Priester des Martyriums des h. Sergius") und das ܕܝܪܐ ܕܥܠܡܐ 711ab (2mal). Der Abfall des *t* ist wie in Der'â (Rob. III, 904: Wetzst. Ztschr. 185 Anm.) für ذَرْعات, أَذْرِعات (Edre'ât der Beduinen Wetzst. a. a. O.), أَذْرِعات אדרעת (im Targ. jer.) und in 'Aǵêlâ für 'Aǵêlât (Wetzst. 296).

ܡܣܦܝܪܐ ܡܕܝܢܬܐ 714a (2mal) = Elmusêfire المسيفرة, wo Wetzstein eine Inschrift fand (nr. 91 = Wadd. nr. 2070c). Die

Dichter kann wohl sagen, das Grab liege zwischen Ǵâsim und (dem etwa 2 Meilen davon entfernten) Tibne, aber die Lage zwischen Ǵâsim und dem zwei Tagereisen davon entfernten Bostra wäre doch gar zu unbestimmt.

1) Seetzen hat auf der Karte Alma, I, 78 Ölme. Auf der Karte Wetzstein's seltsamerweise 'Ilmî.

Diminutivform ist für jünger zu halten; die syrische Form ist etwa Mispar auszusprechen.

Im äussersten Süden der Haurânebene liegt الفَدَيْن, welches nach Jaq. wenigstens schon zur Omaijadenzeit bestand; heute El-fedein Robinson III, 906 oder El-efdên (Kiepert); dies ist wohl = ܦܕܝܢ 710b [1]. Denn an die Arḍ elfedajên (südlich von den Seen) darf man wohl nicht denken.

Die Gegend südlich und südöstlich vom Haurângebirge [2]) wird bei Robinson noch zu Bethenîje gerechnet, während Wetzstein (191 ff.) nach genauen Erkundigungen und persönlichen Untersuchungen den jetzt so genannten Landstrich auf ein kleines Gebiet nördlich vom Gebirg beschränkt [3]). In jener Gegend liegt u. A. عيون (Ajûn oder 'Ijûn), so genannt nach den zahlreichen Quellen (Wetzst. 186), wo sich viele alte unbewohnte Häuser, darunter mehrere Kirchen, sowie einige Inschriften finden (vgl. Burckhardt I, 176; Wadd. nr. 1984 ff.). Dies wird ܚܡܨ 714a sein.

ܡܬܢܐ 710b ist ohne Zweifel = متان (Rob. III, 214) Metân, Imtân (Wetzstein), auf Inschriften *Μόθανα* (Wadd. nr. 2037) [4]).

1) In dem Namen liegt entweder eine Nebenform des ja auch sonst als Ortsname vorkommenden פַּדָּן (vgl. فَدّان oder تلّ فدّان Jaq.; ܦܕܢ Wright, Cat. 1127a; *Φαδανά* Sozomenus VI, 33) oder das (ursprünglich persischen, s. die Inschrift des Artaxerxes in Susa) אפדנא (arabisiert فَدَن), welches als Ortsname *Ἀπα-δανα* فُدَيْن und عَبّادان lautet.

2) Gebel Ḥaurân ist = جبل بنى هلال s. Jaq. s. v.; Abulf. Geogr. 148; Dimsiqî 201.

3) Auf alle Fälle hat Wetzstein auch darin Recht, dass er die Uebereinstimmung des alten Namens البَثَنِيَّة mit dem dieser entlegenen Gegend für zufällig erklärt; dies moderne Bethenîje ist, wie er nachweist, von dem kleinen Orte Elbeṭêne gebildet und wäre also البُثَيْنِيَّة zu vocalisieren. — Uebrigens wird die Karte dieser Gegend, wie sie vorläufig nach Wetzstein festgestellt ist, mit der Zeit wohl noch manche Verbesserung erfahren.

4) Der Ort ist streng zu scheiden von مُؤْتة in Moab, südlich von Kerek, wo Muhammed's Gefährten die schwere Niederlage erlitten. Letzteres heisst bei Steph. *Μωθώ* und in der Not. dign. or. XXX Motha, und dass es wirklich mit langem ô gesprochen ward, zeigt uns die vom Steph. (nach dem kundigen Uranius) gegebene Ableitung von maut (τόπος θανάτου). Der nördliche Ort hiess dagegen nach Ausweis aller vorliegenden Formen etwa Môthânâ oder Môthân.

Zu Bethenîje rechnet die Liste Rob. III, 913 (gewiss mit Unrecht) auch das am Abhang des Gebirges gelegene El-ǵefne, das da احفى[1] geschrieben wird, aber wohl eigentlich جفنة wäre, so dass es ganz zu ܓܦܢܐ 709 b stimmt.

Auf dem westlichen Trachon, der Legâ (اللَّجاة) [2]), resp. auf deren Rande (لُحف اللجاة heutzutage Loḥf) liegen gleichfalls einige Orte, die wir in der syrischen Form wiedererkennen.

Nicht sicher ist es, ob wir das „Martyrium des h. Theodor" ܣܗܕܘܬܐ ܕܬܐܘܕܘܪܘܣ ܕܒܪܩܘܡܐ 710 b in Brâq براق suchen dürfen. Dies ist ein nicht unbedeutender Ort mit Ruinen und Inschriften, den Waddington mit *Κωνσταντία* bei Hierocles (723 Wesseling = *Κωνσταντίνη* in der Notit. I bei Parthey p. 92) identificiert, vgl. Burton I, 52 ff.; Wadd. nr. 2537 a. Aber freilich ist der Name بُراق häufig; grade im südöstlichen Haurân ist noch ein Ort des Namens (Wetzstein, Ztschr. 300; Seetzen I, 105 nennt ihn Brâk el-Hölle und setzt ihn eine Stunde ostwärts von Rahâ). Dazu stimmt die Form nicht recht, wenn man nicht annehmen will, dass eigentlich ܕܒܪܩܘܡܐ „derer von ܒܪܩܘܡ" zu schreiben wäre. Möglich ist sogar, dass das ܒ Präposition und der Ortsname bloss ܪܩܘܡܐ ist.

ܙܒܝܪܐ 710 b ist = الزبيرة Zebîre (mit Inschriften Wadd. 2512 f.) oder = dem ganz nahe dabei gelegenen Zubêr, welches Rob. III, 909 auch الزبيرة heisst.

Wie man (vgl. Wadd. 2479 ff.) aus dem Gentilicium *Ζοραουηνοί* Zorawa als ursprüngliche Form des Namens der Ortschaft erschlossen hat, die bei den Arabern eigentlich زُرَّا [3]) hiess (s. Jaq. s. v.), die man aber später (mit Anlehnung an die beliebte Wurzel زرع) gern زُرَع (Jaq. an mehreren Stellen; Abulf. Geogr. 148

1) Die Endung ى tritt in Smith's Verzeichnissen nicht selten fälschlich an die Stelle von ة (ـة).

2) Der Name mit Andeutung der Etymologie Ḥam. I, 80 (والتجأ عسكر الافرنج الى لجاة حوران); ferner Jaq. s. v. und s. v. الرحبة; vgl. I, 621, 6, wo اللجا gedruckt ist. — Der Name الصفاة für den entsetzlichen östlichen Trachon kommt schon bei Garîr vor (Mubarrad 468, 13 und bei Jaq. s. v.)

3) Weniger gut زُرّة geschrieben Jaq. s. v. بُصر.

= Zor'a oder Zora' der Neueren; bei Ibn Batuta, ed. Cairo I, 64 زرعة) oder gar ازرع[1]) (Damascenische Form, s. Wetzstein Ztschr. 185) nannte, so folgt dasselbe aus dem syrischen ܕܝܪܐ ܩܕܝܫܬܐ ܕܡܪܝ ܩܘܢܘܢ ܕܙܪܘܝܐ 711a „das h. Kloster des h. Conon[2]) der Zorawener". Die bedeutenden Trümmer enthalten mehrere Kirchen s. Wadd. a. a. O.[3]).

ܟܘܡܣܐ ܕܐܠܝܫܥ ܢܒܝܐ 711a betrachte ich als die ursprüngliche Form von بُسْر s. Jaq., von Neueren auch wohl بصر geschrieben; nach einem benachbarten Ḥarîrî auch Busr elḥariri genannt. Es galt als Begräbnissort des Propheten Elisa Jaq.), und noch Burckhardt fand da den Wallfahrtsort Meziar (lies Mezâr) Eliascha. Dieser Glaube war gewiss vorislamisch. Wadd. (nr. 2471 ff.) erwähnt da zwei Kirchen.

Im ܕܝܪܐ ܕܠܒܘܢܐ 711b darf man vielleicht Labên mitten in der Leğâ sehen[4]); es wäre wieder eine neuere Diminutivbildung. Jedenfalls ist dies wahrscheinlicher als die Gleichsetzung mit dem südwestlich davon am Ğebel Haurân gelegenen دير اللبن Dêr elleben, welches allerdings von der Heidenzeit her ein Cultusort war (s. Wadd. 2392 ff.). ܠܒܘܢܐ kann bei jener Annahme immerhin der Garnisonsort Libona Not. dign. or. XXX sein.

ܚܘܝܪܐ 711a ist ohne Zweifel 'Âhire, das bei Robinson عاهرى[5]), bei Burckhardt I, 150; 350 richtiger عاهرة geschrieben ist. Die Ursprünglichkeit des ة bezeugt das Gentilicium Ἀερι-τηνός Wadd. nr. 2438. Der Ort war nach Wadd. a. a. O. schon dadurch wichtig, dass er allein mitten in der Leğâ zu allen Zeiten Wasser hat. Die κώμη Ἀεριάθας Τράχωνος in Parthey's Notit. episc. I (hinter dessen Hierocles) p. 93 wird auch wohl in Ἀερά-θας zu verbessern und derselbe Ort sein.

Endlich scheinen in unserem Document noch einige Orte erwähnt zu sein, welche schon im Antilibanos liegen. In ܕܝܪܐ ܕܩܠܐܪܐ

1) Weiter entstellt zu الزرع Rob. III, 908; Burckhardt I, 118 hat ازرا.

2) Der h. Conon hatte noch sonst in Syrien Klöster, daher دير قانون am oberen Baradâ und ein andres südlich von Tyrus. Conon war damals ein beliebter Mannesname.

3) Gegen die Verweisung dieses Ortes mit الزرعات אדרעי brauchte jetzt wohl nicht mehr gesprochen zu werden.

4) Bei Rob. III, 909 aus Versehen (indem das و „und" zu dem Worte gerechnet ist) ولبين Wulebbin.

5) S. d. Anmerkung I S. 434.

ܕܚܠܒܘܢ 713a „das Kloster, so das von Ḥolbôn heisst“ kann man schwerlich etwas Anderes erkennen als das weinreiche חֶלְבּוֹן des A. T. (Ezech. 27, 18), *Χαλυβών* des Posidonius (Athenaeus 28) und Strabo 735, das heutige Halbûn [1]), in den Vorbergen nördlich von Damascus. Aber es fragt sich sehr, wo dies Kloster eigentlich war; denn ein in Halbûn selbst gelegenes hätte man doch kaum bezeichnet als „so das von H. heisst.“

Etwas bedenklich ist es, das Marienkloster ܕܝܪܐ ܕܒܝܬ ܡܪܝ ܡܪܝܡ ܕܐܦܪܐ 714a nach dem nicht weit davon (etwas nördlich von Fîge) gelegenen Orte zu setzen, welcher heute Ifrî إفرى (Rob. III, 899) heisst, auf einer Inschrift aber *Ἄφιμρα* genannt wird (Wadd. 2557). Ich kann mir keine rechte Vorstellung von der dieser griechischen Schreibung zu Grunde liegenden semitischen Form machen, aus der doch schliesslich Ifrî geworden ist; auf dem Wege von der einen zu der andern Form kann aber unser ܐܦܪܐ immerhin liegen. ܐܦܪܐ könnte Afōrâ ausgesprochen werden, aber kaum Afîrâ.

Für das ܕܝܪܐ ܕܪܝܫܐ 714a wüsste ich ferner keinen andern Ort als Râšêjâ am Westabhang des Hermon; man müsste denn denken an Churêbet Rîšâ خريبة ريشة westlich vom Ḥaurângebirge [2]) (Rob. III, 905) oder gar an Bêt Râs = Capitolias (das syrisch allerdings wie der Ort in Mesopotamien ܒܝܬ ܪܝܫܐ oder ܒܝܬ ܪܝܫܐ heissen wird). Dass sich die Herrschaft der Ghassâniden, die hier doch allein den Namen „Arabien“ rechtfertigen könnte, bis in jenes Gebirge hinein erstreckt habe, ist freilich kaum zu glauben. Wir können uns die Sache vielleicht so erklären, dass sich an der Erklärung der „arabischen“ Cleriker einige aus der Nachbarschaft betheiligten, wie sich ja schon bei den Unterschriften des Nicaenums den Mesopotamiern ein „Perser“ anfügt.

Einige der in der Urkunde genannten Orte scheinen zwar sonst noch vorzukommen, aber ohne dass ich ihre Lage bestimmen könnte:

Der Name des ܕܝܪܐ ܕܐܪܛܡܝܣ 710a „Artemiskloster“, (an

1) Bei Athen. und Strabo steht nur das Adjectiv *χαλυβώνιος (οἶνος)*. — Wenn Ptol. V, 14 die Landschaft in Nordsyrien *Χαλυβωνῖτις* nennt, so hat er da eine Verwechslung begangen; denn der einheimische Name von Beroea ist ja, wie wir nicht erst durch die Araber, sondern schon durch zahlreiche Syrer seit dem 4. Jahrh. erfahren, ܚܠܒ حلب, nicht حلبون. Dass er wirklich die Gegend von Ḥalab im Auge hat, ergiebt sich aus *Βαρβαρισσός* = بالس, sowie daraus, dass dann *Χαλκιδική*, die Landschaft von Qinnasrîn, folgt. Dass er nun neben *Χαλυβών* auch noch *Βέροια* (in *Κυρρηστική*) hat, darf uns bei der ganzen Composition seines Werkes nicht wundern.

2) Auf Wetzstein's Karte, wo es (in Uebereinstimmung mit Burkhardt I, 163) Chirbet Rische heisst, scheint es zu weit in's Gebirge hinein gerathen zu sein.

Stelle eines alten Artemistempels?) ist möglicherweise in طُرْمِيس erhalten, welches nach Jaq. s. v. und s. v. قلبين [1] „zu den Dörfern von Damascus" gehörte.

Bei ܕܝܪܐ ܕܐܘܬܝܡܐ 711b kann man an den unter dem Metropolitan von Bostra stehenden Bischofsitz *'Αναστασίου πόλεως Εὐθυμίας* Le Quien II, 868 denken. Der ܦܘܩܝܘܣ ܕܐܘܬܝܡܐ Wright, Cat. 708a kann ebendaher sein; denn der betreffenden Erklärung von Geistlichen aus der Gegend von Antiochien haben sich auch einige aus entfernteren Gebieten angeschlossen [2].

Sehr wahrscheinlich ist ܕܝܪܐ ܕܚܠܐ 709b das دير حلى, welches nach Hamza 117; Abulf. hist. ant. 128 der Ghassânide 'Amr b. Ǵafna gebaut hat. Ob das دير النَّخل nach Jaq. s. v. in der Nähe des Jarmûk (und zwar nach seiner Andeutung nördlich davon) eine andere Aussprache oder Schreibung desselben Namens ist?

Nicht festzustellen wegen des mehrmaligen Vorkommens entsprechender Namen sind folgende:

ܡܓܕܠܐ 710b, wovon ein Presbyter unterschreibt. Das betreffende Gebiet zählt wenigstens 5 Ortschaften Namens المجدل oder المُجَيْدِل. In einem derselben, Meǵdel eššôr bei Imtân, einem verödeten aber gut gebauten Orte, finden sich Inschriften (Wetzst. nr. 61; Wadd. nr. 2029 ff.).

ܢܡܪ 710b [3]) kann sein 1) نامر Nâmir (südlich von Zor'a) 2) Nimre (نمرة القرية Rob. III, 907) östlich von Bostra 3) Nimre (نمرة Rob. III, 910) im nördlichen Theil des Ḥaurângebirges, wovon das Wâdî Nimre; das Gentilicium *Ναμαρήσιοι* führt auf die ältere Form Namara; hier sind ziemlich viele Inschriften (Wadd. 2172 ff.). Kaum in Betracht kommen kann 4) Nemâra in der Einöde des Wâdî eššâm südlich von der Ruḥbe, eine Station römischer Soldaten, von deren Hand einige rohe Graffiti-Inschriften herrühren (Wadd. 2264 ff.).

---

1) Der Name قُلَبِين (nicht قُلَيْبِين, s. den Reim bei Jaq. I, 57) ist wohl eine von den Entstellungen aus *κολώβων*.

2) Z. B. einer aus ܕܝܪܐ ܕܩܣܡ bei Edessa (Assem. II, 38, 46), aus ܕܝܪܐ ܕܩܣܡܐ bei Ḥarrân und wahrscheinlich noch zwei aus der Gegend von Damascus, s. unten S. 442.

3) Die zahlreichen von der Wurzel נמר gebildeten Ortsnamen bezeichnen wohl das „pantherartige" gefleckte oder gestreifte Ansehn des Bodens; vgl. Jaq. IV, 812 f.

ܕܝܪܐ ܚܕܬܐ ܕܒܬ ¹) ܬܥܠܠܐ ܩܪܝܬܐ 710 b („das neue Kloster") kann gelegen haben in 1) Etta'le (التعلى Rob. III, 905) in der Nuqra, nördlich von Bostra mit christlichen Inschriften (Wadd. nr. 2412 a b) 2) Ta'le ungefähr auf einer graden Linie von Der'ât nach Newâ gelegen (vgl. Baedeker-Socin 421) 3) تعلّه Ti'le (Wetzstein 135; Rob. III, 912 hat تعلا Ta'ala) in Bethenijo 4) تعلّه Ta'ille (Wetzst.; Rob. gleichfalls تعلا Ta'alla) dicht dabei 5) Tu'ôle (Rob. III, 914 التعيلّيه eth-Tha'yelliyeh) in der Zumle, südlich von Der'ât.

Das ܕܝܪܐ ܕܡܛܠܠܐ 709 b (2mal) kann seinen Namen haben von den Höhen Metall el Kiswe bei Kiswe (? — nur Burckhardt I, 114) oder von El-Mutallâ, einem Bergzuge der Wildniss östlich von den Seen[2]) (Burton I, 235); der Name „Kloster der Hütten" kann aber noch manche andere Veranlassung gehabt haben.

Von folgenden, alphabetisch aufgezählten, Namen kann ich keine oder nur eine höchst unsichre Bestimmung geben [3]):

ܕܒܝܬ ܡܪܝ ܦܝܠܝܦܘܣ ܕܐܦܝܣܩܐ 711 b („St. Philippi").

ܕܐܒܘܣ ܡܪܝ ܡܟܣܝܡܘܣ ܕܐܠܗܐ 709 b („des Abbas Maximus").

ܕܐܦܣܢܝ 711 b.

ܕܐܦܣܝ 710 a.

ܕܐܦܩܐ 712 b.

ܕܐܪܟܒܝܐ 714 a (2mal).

ܕܒܝܛܠܐ 710 a (nach einer Vitellia? oder *Βιταλία* Vitalis genannt?).

ܕܒܪ ܣܦܪܐ 711 a. Dies Kloster des „Sohnes des Schriftgelehrten" wird man weder mit Bêt Sâbir im Aqlîm elbellân (Rob. III, 890), wovon wohl der obere Theil des A'wag den Namen Essâbirâni hat, noch mit ديرساير, einem Dorf des Districtes

1) So, nicht ܬܥܠܠܐ, wie gedruckt ist. Dies ist, wie ich nach sorgfältiger Collation bezeugen kann, die einzige Abweichung des Drucks von der Handschrift.

2) Die drei Ruinen zwischen dieser Wildniss und den Seen bezeichnet Wetzstein, obgleich sie Eddiûra „die Klöster" heissen, als alte Castelle, die hier auf der „Strasse der Raubzüge" auch besser passen als Klöster.

3) Da manche von diesen Namen eigentlich Appellativa oder Bezeichnungen von Personen sind, so lasse ich das ܕ des Genitives stehn; ܕܝܪܐ lasse ich durchgängig weg.

خَوْلَان (Jaq.)[1]), noch mit dem Naarsafari der Notitia dign. nr. XXX (worin ich ein ܢܗܪܐ ܕܨܦܪܐ suchen möchte) zusammenbringen wollen.

ܕܟܦܪܐ ܐܒܠ 709 b.

ܕܓܒܬܠ 713a (2mal) und ܕܓܒܬܠ, eb. Da in Jemen ein جَبْتَل liegt (Jaq.), so ist der Ortsname vielleicht einer von denen, die von eingewanderten Südarabern in den Haurân übertragen sind.

ܕܓܒܝܬܐ 711 a.

ܕܓܘܠܢ 713 b.

ܕܓܘܕܐ 711 b.

ܕܓܝܓܠܐ 713 b („Räderkloster").

ܕܓܠܫ 711 a.

ܒܥܘܡܪܐ ܕܐܣܛܘܢܐ ܕܩܕܝܫܐ ܚܓܘܢ 713 b („Stylitenkloster des h. Ḥagôn").

ܕܚܠܘܦܐ 713 b.

ܕܚܪܝܡܐ 709 b; 712 a. Man könnte an Elḥurême (حريمة Rob. III, 917) im ʿAgilûn denken. Die Wüste Hermîje (südöstlich von den Seen) hat wohl ein ه (nicht ein ح); sonst liesse sich das Kloster auch da denken, zumal es mit dem aller Wahrscheinlichkeit nach an einer Wüstenstation befindlichen ܐܒܐ ܕܚܪܡܝܣ eng verbunden ist.

ܕܟܦܪܐ 712 b.

ܕܟܦܪܐ ܙܥܘܪܐ 714 b. Vielleicht Zaʿûrâ زعورا nicht weit südöstlich von Bâniâs? Die Unterschrift steht gegen Ende des Documents, wo auch die von Râšîjâ. Aber freilich mochte gar mancher Ort „Lützeldorf" (القُرَيَّة) heissen.

ܕܟܦܪ ܐ/ܡܥܝ ܡܢܝܢܐ 713 b.

ܕܟܦܪ ܟܣܘܬܐ 709 b.

---

1) Dies خولان scheint ganz in der Nähe von Damascus gelegen zu haben, s. Jaq. s. v. دير قيس. Wenn Abulmaḥâsin I, 174 einen Mann الخولانيّ nennt, so ist da vielleicht الداراني zu lesen; dann wäre es die Gegend von Dârâjâ.

ܕܟܦܪ ܓܘܙܐ 711 b. Im 'Aglûn ist ein كفر جاير [1] (Burckh. I, 449; Rob. III, 917), aber weder die Lage, noch die Form passen recht. Das „Nussdorf" wäre doch wohl Kefr ǵôz oder Kefr elǵôz (wie ein Dorf im südlichen Libanon heisst) geblieben. Ein „'Ain Dschauze" hat Seetzen I, 89 unweit Šuhbe im Ḥaurângebirge.

ܕܟܦܪ ܟܘܡܪܐ 710 a. (Ein anderes „Priesterdorf" كفر كمرا liegt in Nordsyrien am östlichen Abhang der Nusairierberge, nicht weit vom „Priestergarten" جنّ كمرا Rob. III, 936; 938).

ܕܟܦܪ ܣܘܣܝܐ 709 b.

ܕܒܝܬ ܡܪܝ ܫܡܥܘܢ ܕܠܒܒܐ 713 b. Da Dêr 'Alî im südlichen Wâdî el 'agam früher Lebâba hiess (Wadd. nr. 2558), so könnte man in dieser Form لُبَيْب ein „Klein-Lebâba" sehn, das dann nicht weit davon gelegen haben müsste. Doch ist das natürlich sehr unsicher.

ܕܠܘܩܝ 710 a.

ܕܠܘܩܝܣ 710 a (nach einem *Λευκάδιος?*).

ܕܠܘܩܐ 710 b.

ܕܝܪܐ ܕܟܦܪ ܢܒܟܐ ܡܥܠܬܐ 711 b; ܕܝܪܐ ܕܟܦܪ 709 b; 711 b. Wright (im Index s. v. ܟܦܪ) identificiert das Kloster mit dem ܕܝܪܐ ܕܟܦܪ oder ܕܟܦܪܐ (die Handschrift undeutlich), in welchem um dieselbe Zeit (a/o. 588) ein Cod. geschrieben ist (Cat. 556 b).

ܕܢܪܓܐ 713 b.

ܕܢܦܫܠܐ 711 b.

ܕܢܘܣܐ 712 b. An das mythische Nysa in Arabien (Diod. I, 15; 19; III, 65 f.; IV, 2; Steph. s. v.) darf man schwerlich denken, und Dionysias (welches Wadd. nr. 2309 für Suêda *Σόαδα* hält) wäre gewiss nicht so entstellt. ܢܘܣܐ ist auch hier wohl, wie sonst oft, *ναός*.

ܕܟܦܪ ܢܒܠܐ 711 a.

ܕܥܘܝܪܐ 713 b schwerlich mit عُوَيْر in der syrischen Wüste (Jaq.)[2] zusammenhängend. Den „Blinden" in der Uebersetzung in خُرَيبة

---

1) Seetzen hat falsch كفر جابر gelesen, daher er Kaffar Dschâbir I, 360; Kaffr dschabir IV, 163; Kaffr Dschabir (Karte) spricht.

2) Nach Jaq. s. v. حاير und sonst im nördlichen Theil der Wüste, während der Vers III, 749, 7; IV, 78, 8 mehr dafür spricht, dass es nicht sehr weit vom Ḥaurân lag.

غُبَيب الأعمى Chirbet Ghubêb el a'mâ (Wetzst.; Rob. III, 912) in Bethenije wiederzufinden, wäre gleichfalls sehr gewagt [1]).

ܕܒܪܨܘܡ 712a, wofür 712b ܕܒܪܨܘܡܝܢ (beidemal dieselbe Person genannt)[2]).

ܕܓܕܥܝܢܐ 712a. Das Fehlen des diacritischen Puncts lässt uns nicht erkennen, ob wir hier ܓܕܥܝܢܐ („Glücksquelle", wie ܒܝܬ ܓܕܐ با جدّا = *Τυχεῖον* als Ortsname) oder ein ܓܪܥܝܢܐ عين جرّ haben. Weder der bekannte Ort عين الجرّ 'Angar (*εἰς κάμπον λεγόμενον Γαρὶς* Theoph. a/c 6235 [3])) in der Biqâ', noch عنجرا Rob. III, 920 'Angar (westlich von Gerasa) passen ihrer Lage nach. Liest man mit *d*, so kann man an Gadda der Tab. Peut., der Not. dign. XXX und des Steph. [4]) denken, aber dieser Ort lag wohl zu weit südlich, und ausserdem würde man das ܥܝܢ grade hier entschieden vermissen.

ܕܓܡܢܐ 714a.

ܕܦܪܣܝܕܝܢ 712a, gewiss nach einer Militärstation (praesidium, *πραισίδιον*) genannt gleich dem Praesidium zwischen Petra und Aila (Tab. Peut., Not. dign. or. XXIX).

ܡܥܠܐ ܕܬܪܡܢܝܢ ܩܪܝܬܐ 710b [5]).

ܕܐܘܪܘܟ 711b (2 mal).

ܕܡܩܪܘ 710b.

ܕܒܠܐ ܩܪܝ ܣܘܡܐ ܕܡܣܡܢܐ 710b.

Ausserdem ist das Document noch unterzeichnet von einem

---

1) Ein دير الأعور lag bei Kûfa (Jaq.; Belâdhorî 253; Ibn Athîr IV, 241).

2) Wir sehen, dass der aramäische Dialect dieser Gegend wie manche andre ein solches auslautendes n nach Belieben wegwarf, was im Syr. nur bei ܠܥܢܝܢ erlaubt ist.

3) Ob schon die *στενὰ τὰ κατὰ Γέρρα* Polyb. V, 61 denselben Ort betreffen?

4) Es ist viel wahrscheinlicher, dass Glaucus (bei Steph.) dies Gadda, als dass er جُدَّة Gidda, den Hafenort von Mekka, meint.

5) Ganz zufällig ist der Anklang an تُرمانين Jaq. V, 15 (wo etwa zu lesen من اعمال الحلبة لحلب, denn Ḥalba ist nach Ibn Šihna ein District bei Ḥalab) = ܬܪܡܢܝܢ Barhebr., Hist. eccl. 311.

„Eremiten aus Edessa, der in Arabia wohnt“ ܐܚܐ ܐܘܪܗܝܐ ܕܥܡܪ ܒܐܪܒܝܐ 710a.

Bei dieser Gelegenheit führe ich noch an, dass die schon erwähnte Erklärung aus der Gegend von Antiochien auch die Unterschrift eines Abtes Sergius ܕܝܪܐ ܕܡܢܝܢ 706b, mit dem Sergius von ܟܦܪ ܡܢܝܢ 707b identisch sein kann [1], und die eines ܒܚܝܪ ܡܢܝܢ ܡܢ ܟܦܪ ܢܓܚܘܬܐ ܕܡܢ ܟܦܪ ܢܓܚܘܬܐ eb. trägt. In ܡܢܝܢ oder ܟܦܪ ܡܢܝܢ möchte ich nach Wright's Vorgange (s. den Index) Menin im Gebirge nördlich von Damascus oder auch den gleichnamigen Ort im Wâdî el'agem (unweit Kiswe) sehn. ܟܦܪ ܢܓܚܘܬܐ hat schon Wright mit Neghâ نجى am A'wag zusammengestellt. Sicher sind freilich diese Bestimmungen keineswegs [2].

Aus den auf den griechischen Inschriften vorkommenden Eigennamen, aus den Nachrichten der Araber und noch aus andern Gründen können wir schliessen, dass die Bewohner der von uns besprochenen Gebiete, wenn wir die Ebene von Damascus (vielleicht diese auch nur theilweise) ausnehmen, im 6. Jahrhundert und selbst viel früher schon überwiegend, in einigen Gegenden wohl ausschliesslich, aus Arabern bestanden. Aber eben so gewiss ist es, dass in noch älterer Zeit hier die aramäische und wenigstens theilweise auch eine den Hebräern und Phöniciern nächst verwandte Nationalität geherrscht hatte. Wie in Palästina und auf dem Libanon kanaanitische, aramäische und arabische Sprache auf einander gefolgt sind, so muss es auch in Basan und einigen andern dieser Gebiete geschehen sein. Allerdings zeigen sich hier nur noch einzelne Ortsnamen von kanaanitischem Klange, während solche in Palästina noch in grosser, auf dem Libanon wenigstens in einer gewissen Anzahl erhalten sind. Dahin möchte ich trotz der angehängten aramäischen Endung rechnen ܡܓܕܘܠܐ, dessen ܘ uns auf die hebr. Form מגדול Maghdôl, Mighdôl mit dem langen ô hinweist; etwa auch ܫܡܫܡܐ = שָׁמִיר? Die überwiegende Menge der Ortsnamen trägt entschieden aramäische Form; so z. B. ܚܘܪܢܐ, ܟܦܪ ܢܓܚܘܬܐ, ܕܝܪ ܚܢܝܢ, ܕܪܝܐ (داريّا) = דריא nach älterer Bildung; syrisch wäre es ܕܪܝܐ), ܟܦܪ ܚܘܪ, ܟܦܪ ܫܡܫܡܐ, ܚܘܪܢܐ, ܢܓܚܘܬܐ, ܢܚܠܐ u. s. w. Aber allerdings mögen in dem syrischen Document einige arabische Namen aramaisiert

1) Die Gleichheit des Personennamens beweist freilich bei der grossen Häufigkeit desselben nicht Viel.

2) Für ܟܦܪ ܢܓܚܘܬܐ läge am Ende die Gleichsetzung mit كفرنجي Kefrengî (Rob. III, 920) noch näher, denn dieser Name muss doch mindestens in كفر نجي zerlegt werden, worin wohl ein älteres كفر نجد oder كفر نجبى stecken könnte.

oder geradezu übersetzt sein. Ob die Einwohner ihr Dorf ܟܣܘܬܐ oder الكُسْوة, ܓܒܝܬܐ oder الجابية nannten, ob sie statt ܚܕܝܬܐ nicht vielleicht Elḥadithat sagten u. s. w., können wir nicht entscheiden. Dass der Berg im Gôlân الحارث hiess, ist immerhin wahrscheinlicher, als dass man ܛܘܪܐ ܕܚܪܬ sagte. Arabische Bildungen sind die Diminutive ܓܘܒܝܠ, جُبَيْل, ܢܘܒܝܢ = نُبَيْن und auch wohl das aramaisierte ܩܘܒܝܬܐ = قُبَيَّة; ferner der Plural ܥܝܘܢ = عيون „Quellen" und vielleicht ܢܡܘܠ das *نُمُول = نِمَال „Ameisen" sein mag [1]). ܥܠܡܬ, jetzt „'Olmâ", ist wohl عَلَمَات, und so werden auch die Singularbildungen auf ה wie ܚܘܪܬܐ, عَجْرة, ܙܒܝܪܬܐ, زُبَيْرة, ܓܦܢܬܐ جَفْنة arabisch sein, obgleich grade solche Formen auch altkanaanäisch und selbst altaramäisch sein könnten.

Einige, namentlich von den kurzen Namen würden wir vermuthlich mit Sicherheit als arabisch erkennen, wenn wir ihre Vocalisation wüssten.

Manche dieser Namen können ebenso wohl kanaanitisch, wie aramäisch, wie arabisch sein, so z. B. ܒܝܬ ܐܠܗܐ; ܟܦܪ ܒܛܢ; ܢܡܪ. Bildungen wie ܫܡܢܢܐܝܠ, ܫܡܢܐܝܠ (שמן אל, „fettes Opfer für El" oder lieber „Reichthum" „Segen von El"), ܕܘܕܐܝܠ, ܝܕܥܐܝܠ (דוד? בל?) sind entschieden nicht arabisch; ob sie aber kanaanitisch oder altaramäisch sind, lässt sich nicht bestimmen.

Wenn aber auch die Zahl der Ortsnamen, welche sicher arabisch sind oder doch arabisch sein können, noch geringer wäre, als es wirklich der Fall ist, so wäre das noch kein Beweis gegen die arabische Nationalität der Mehrzahl ihrer Bewohner — immer die nächste Umgebung von Damascus abgezogen. Denn die alten Namen haften oben fest und mussten hier um so fester haften, als bis dahin das Aramäische ohne Unterbrechung als Cultursprache den Dialecten der eingewanderten Nabatäer und Jemenenser seine volle Ueberlegenheit bewiesen hatte. Haben wir doch erst aus jener Zeit die älteste (ganz vereinzelt dastehende) arabische Inschrift in dieser Gegend. Zu einer Zeit, in der die arabische Dichtkunst schon völlig ihre feste Form gefunden und sich so an den kleinen Höfen der Ghassâniden und Lachmiden hören liess, wagte man noch kaum, ein paar Worte arabisch zu schreiben.

So ergiebig die griechischen Inschriften dieser Gegenden für die Kunde arabischer Personennamen sind, so spärlich ist das Ergebniss dafür aus unsern Unterschriften. Denn die Mönche und

---

1) Ein دير النمل lag nahe bei Balad (am Tigris), s. Jaq.

Cleriker nahmen eben als solche neue Namen an, und das sind ausser den biblischen meist griechische, zuweilen noch aramäische, fast nie arabische. Sicher arabisch ist nur ܚܠܝܦ خُلَيْف 711a. Aramäisch oder arabisch kann sein ܚܪܡ 210a. Aramäisch sind ܢܘܗܪܐ 709b; 713b; ܚܒܫܘܫ 711b (3 verschiedne Personen) aus ܚܕ ܒܫܒܐ (ܚܕ̈)[1]) oder vielmehr einer Dialectform חד בשיבא[2]); ܣܒܪܐ 211b; ܫܒܝܠܘܬܐ 713b; ܫܡܠܐ 714a; ܥܠܝܡ 711b; ܫܡܥܘܢ 712b. Graecisierte aramäische Namen sind ܡܪܝܘܢ 712ab *Μάριων* aus מָרְיָא und ܩܕܝܘܢ 713a aus ܩܕܝܫܐ, wie sonst מריון (Palmyr. Oxon. 2.) *Μαρίων* Jos. b. jud. I, 12, 2; *Μαλχίων* (Wadd. 1910; 2557a) und *Ἀζίζιων* (Wadd. 2413a) vorkommen.

---

1) Dieser Name kommt von Alters her bis auf unsre Zeit in allerlei seltsamen Entstellungen vor.

2) Vgl. Z. D. M. G. XXII, 455. Im Talm. jerus. Ab. z. I, 1 (39b unten) steht חד בשיבא „Sonntag."

Noch Einiges über die „nabatäische Landwirthschaft"

Von

Th. Nöldeke.

Dass die „nabatäische Landwirthschaft" eine Fälschung aus arabischer Zeit ist, hat v. Gutschmid (Ztschr. Bd. XV) erwiesen. Gleichwohl liess sich nach dem bisher Bekannten immer noch vermuthen, dass dieses und die verwandten Werke hie und da längere Stücke aus älteren Quellen entlehnt oder verarbeitet hätten, dass aus ihnen nicht bloss für Botanik, Heilmittellehre und Landwirthschaftskunde, sondern auch für Geschichte und Geographie, für Religions- und Sprachwissenschaft Einiges zu gewinnen wäre. Längst war es daher mein Wunsch, mir diese Literatur einmal etwas genauer anzusehen, und so wandte ich mich denn vor Kurzem an die Leydener Bibliothek mit der Bitte, mir die in ihrem Besitz befindlichen Ibn-Wahšîja-Handschriften auf einige Zeit zuzusenden. Der Wunsch ward mit gewohnter Zuvorkommenheit erfüllt, und so war ich denn im Stande, das Hauptwerk „die nabatäische Landwirthschaft" [1]) und das astrologische Bilderbuch des Tenkelûšâ näher zu prüfen. Freilich sah ich bald, dass ein sorgfältiges Studium dieser Schriften für mich eine unverzeihliche Zeitverschwendung sein würde. Eine oberflächliche Durchsicht genügte vollkommen, mir die Ueberzeugung beizubringen, dass das Buch des Tenkelûšâ [2]) gar keinen Werth hat, die „nabatäische Landwirthschaft" aber wenigstens für den Philologen und Sprachforscher nur einen sehr geringen. Wenn ich hier einiges Weitere über letzteres Buch sage, so geschieht das, um Andere davon abzuhalten, sich mit demselben unnütze Mühe zu machen.

---

1) Ich bezeichne Cod. 303 a, von welchem Cod. 476 ursprünglich einen Theil bildete, mit I, Cod. 303 b mit II.

2) Das alberne Büchlein hat unzweifelhaft denselben Verfasser wie die „Landwirthschaft" und beruht durchaus nicht auf einer älteren Schrift. Es geschieht ihm fast noch zu viel Ehre damit, dass es mit einem von derselben Hand abgeschriebenen astrologischen Tractat des gewöhnlichsten Schlages in einem Bande zusammensteht.

Aus einigen Auszügen hatte der einsichtsvolle Botaniker E. Meyer schon erkannt, das das angeblich uralte Buch vom griechischen Schriftthum abhängig wäre, und Gutschmid wies dann, gleichfalls nur auf Auszüge angewiesen, die wahre Entstehung glänzend nach. Dagegen haben sich zwei Arabisten, Quatremère und Chwolson [1]), denen der volle Text zu Gebote stand, durch diese Fälschung gröblich täuschen lassen. Nachdem ich jetzt den Text näher habe kennen lernen, ist mir das noch viel unbegreiflicher als vorher. Denn der Gesammtcharacter des Buches, die ganze Gedankenwelt und die Art der Darstellung ist so völlig die der Araber, nachdem sie mit griechischen Werken bekannt geworden, dass wir das Buch unbedenklich auch dann für eine Fälschung halten müssten, wenn nicht so zahllose Einzelheiten und die ganze Tendenz den wahren Ursprung anzeigten. Schon der breite demonstrierende Stil in zwar nicht ganz correctem [2]), aber fliessendem Arabisch entscheidet dafür, dass hier mindestens ein von griechischer Prosa beeinflusstes Schriftthum ist. Die wissenschaftlichen Voraussetzungen entsprechen ungefähr dem, was in den Schriften „der lauteren Brüder“ systematisch dargestellt ist. Es wird beständig mit den Aristotelischen Classen, w a r m, k a l t, t r o c k e n, f e u c h t gerechnet, worauf schon Meyer aufmerksam macht; wir hören in den weitläufigen physicalischen und sonstigen Erörterungen von den 4 Elementen (عنصر), von der *δύναμις* (قوّة) und *ἐνέργεια* (فعل), von Substanz (جوهر) und Accidens (عرض), von der Weltseele und Theilseele (النفس الكلّيّة und النفس الجزئيّة), vom „bewohnten Erdviertel“, von den Ländern am Aequator (خطّ الاستواء) [3]) u. s. w. Wenn das Alles immerhin noch in vorarabischer Zeit möglich wäre, so sind doch die Anschauungen von Staat und Religion durchaus arabisch. Bei allem Rationalismus ist der Verf. in seiner sehr äusserlichen Auffassung der Propheten und Wahrsager, der Offenbarung, des Verhältnisses der Religionen zu einander ganz und gar

---

1) Leider sind mir Chwolson's beide Schriften über diese Literatur augenblicklich nicht zur Hand.

2) Der Verf. sagt z. B. gern على statt في bei Verben wie تكلّم; mehrfach finden sich Sätze wie قوم . . . قالوا (die Construction أكلوني البراغيث!) u. s. w. Von aramäischen Wörtern, die er im Arabischen verwendet, ist namentlich أكريث = ܐܟܪܘܬܐ „Ackerbau“ zu bemerken.

3) Natürlich wird auch überall das gewöhnliche Ptolemäisch-arabische System der Astrologie vorausgesetzt. Da dieses aber wirklich aus Babylon stammt und ich nicht weiss, welche Veränderungen dasselbe erst in Alexandrien erfahren hat, so will ich darauf kein Gewicht legen.

von den islâmischen Vorstellungen abhängig. Und zwar zeigt sich in alledem kein Unterschied zwischen den einzelnen Abschnitten des Buches. Ganz derselbe völlig arabische Ton der Belehrung und der Polemik, ganz dieselbe breite Behaglichkeit, ganz dieselben wissenschaftlichen und religiösen Ansichten herrschen in den Stücken, in welchen Ibn Waḥšîja spricht, wie in denen des uralten Qûtâmî und des noch 18,000 Jahre älteren Janbûšâd [1]), so dass damit auch jeder Gedanke an eine theilweise Echtheit schwinden muss. Alles ist gleichartig, Alles ist von demselben Fälscher aus dem Anfange des vierten Jahrhunderts der H., der allerdings für seine Zeit, welcher unsre heutigen Mittel der Kritik fehlten, sehr geschickt verfuhr. Die von Gutschmid entdeckte Tendenz des Vrf.'s tritt aus dem Gesammttext noch viel deutlicher hervor als aus Chwolson's Mittheilungen. Diese Literatur soll eben zeigen, dass die Vorfahren des Vrf.'s, die alten Babylonier, in jeder Hinsicht ausgezeichnet gewesen, dass sie Künste und Wissenschaften (u. A. auch die Kochkunst) zur höchsten Höhe gefördert, dass ihre Weisen auch, dem Wahne des Pöbels gegenüber, eine rein vernunftgemässe Religion gehabt hätten. Offen und verdeckt werden sie den Persern, Griechen (deren Werken nach einer Anmerkung Ibn Waḥšîja's I, 408 f. die christlichen Aerzte, die doch selbst nabatäischer [2]) Herkunft wären, leider so viel Gewicht beilegten zum Schaden ihrer Herren, der muslimischen Fürsten [3])) und auch den Arabern bei Weitem vorgezogen. Gewisse Dinge des babylonischen Alterthums, welche lächerlich erscheinen, sind nach Qûtâmî symbolisch zu erklären; damit war ein Hauptanstoss beseitigt. Der politische Gegensatz gegen die fremden Fürsten macht sich nicht so sehr geltend, wie

---

1) Im Grunde ist ja schon die lächerliche Behauptung, dass diese Hauptautorität 18,000 Jahre vor dem angeblichen Verf. Qûtâmî gelebt haben soll, genügend, das Ganze in den dringendsten Verdacht der Fälschung zu bringen. Gutschmid hat a. a. O. S. 73 gezeigt, dass wir es mit einem Weltsystem von 7 Cyklen zu je 7000 Jahren zu thun haben, deren jeder von einem Planeten regiert wird. Der Ausdruck: „das 7. Tausend von den 7000 Jahren des Saturn, d. i. das Tausend, in welchem Saturn den Mond zum Genossen hat“ (الذى يشارك زحل فيه [sic] القمر) ergiebt, dass jeder Cyclus in 7 einzelne Jahrtausende zerfällt, welche wieder je einen Planeten in derselben Reihenfolge als Unterregenten haben. Die Reihenfolge ist Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Mercur, Mond (also die Umkehr der natürlichen nach der Entfernung von der Erde); diese ist wirklich schon den alten Babyloniern bekannt gewesen, vgl. Brandis im Hermes II, 263 f. — Dagrît und Janbûšâd lebten nach unserm Buche im letzten Jahrtausend des 1. Cyclus, Qûtâmî nach Ablauf des 4. Jahrtausends des 4. (oder mittleren) Cyclus; da liegt nun die Annahme nahe, dass der eigentliche Verf. sich in den letzten Cyclus setzte. Dann hätte der angebliche Urheber des Werks spätestens 16,000 (schreib. sechzehntausend) vor Chr. gelebt! Sicher ist diese Rechnung nicht, aber auf alle Fälle ist sie viel eher zulässig als die völlig haltlosen Reductionen Chwolson's.

2) D. i. natürlich „aramäischer“, wie immer in diesen Werken.

3) Das deutet ein wenig auf Brodneid.

man nach Gutschmid's Vorgange vermuthen sollte; die politische Abhängigkeit ist eben dem Semiten nicht so unerträglich wie uns. Desto stärker ist dagegen die, freilich stets verhüllte, Polemik gegen den Islâm, der unter dem Bilde der abergläubischen [1]) Religion des Seth (ايشيثا, auch اشيثا und شيثا) bekämpft wird. Diese Religion herrsche in Babylonien, Mesopotamien, Syrien und den Nachbarländern, habe alle übrigen Religionen überwunden (قد ظهرت على جميع الشرايع I, 404) und werde wohl ewig dauern. Der *Gegensatz gegen den Islâm*, dem der eigentliche Verf. freilich durch gelegentliche feurige Betheurungen seines reinen Glaubens die für ihn selbst gefährliche Spitze abbricht, *ist das einzige wahrhaft Interessante an dieser Literatur.* Aehnliche aus dem Schosse des Islâm selbst hervorgegangene, zum Theil ihrer selbst nicht recht bewusste, antiislâmische Bestrebungen sind bekanntlich in jener Periode nicht selten, und der Verf. ist auch so ganz Kind seiner Zeit. Freilich musste zu der Abneigung gegen den unduldsamen [2]) Islâm noch viel Lust an phantastischem Schwindel und wohl auch viel Stammeseitelkeit kommen, um ein so dickes Buch hervorzubringen.

Aus der Tendenz gegen den Islâm ist auch zu erklären das eifrige Eintreten Qûṭâmî's für die von Alters her festgestellten Sonnenmonate, wenn auch die Anhänger Îšîṭâ's den Einfluss der Sonne auf die Vegetation verkennten (I, 156). Wir sehen hier deutlich die an sich durchaus richtige Bekämpfung des insbesondere für den Landbau unbrauchbaren muhammedanischen Mondjahres zu Gunsten des julianischen Sonnenjahres. Denn die Monate unsres Buches sind, wie schon Gutschmid geschlossen hat, durchaus die syrisch-julianischen. Unter den verschiedenen Systemen, die Jahreszeiten zu beginnen, wird das rein calendermässige, welches als Abschnitte den 21. Adâr (März), Ḥazîrân (Juni), Êlûl (Sept.) und Kânûn I (Dec.) rechnet, als das System der „Grundbesitzer (ارباب الضياع) Babyloniens“ bezeichnet (es soll also ein alter Bauerncalender sein!). Damit eigentlich identisch, aber genauer ist das System „der Astronomen, Talismankünstler (اهل الطلّسمات) und Zauberer“, welche als Abschnitte den Eintritt der Sonne in den Widder, den Krebs, die Wage und den Steinbock rechnen. Der Verf. sagt, dass die Sonne in den Krebs träte am 20. Ḥazîrân oder etwas früher u. s. w. Zum julianischen Calender stimmt ebenso, dass der Sirius nach II, 606 in der Nacht auf den 19. Tammûz (Juli) aufgeht. Von älteren Calendern treten nur wenige Spuren

---

1) Die Anhänger der Seth-Religion glauben nach ihm an Ginnen, Satane, Ghûls, die 'Anqâ und andere Unholde (II, 98).

2) „Wer nicht annimmt, was sie von den Propheten überliefern, den erklären sie für ungläubig u. s. w.“ (II, 98).

auf[1]. Von älteren, echt babylonischen Monatsnamen scheint der Verf. keine Ahnung zu haben, ein Zeichen dafür, dass er sich nur bei Christen oder Harrâniern erkundigte, die nach dem Edessenisch-Harrânischen Calender rechneten[2]. Kennt er doch sogar die Calendae Januariae: يوم القلنداس sei der 1. Kânûn II (1. Jan.) (I, 373).

Sehr gering ist jedenfalls die Ausbeute aus unserm Buche für Religionsgeschichte. Von den mancherlei heidnischen oder halbheidnischen Secten, welche es z. B. nach dem Fihrist damals noch in Babylonien und den Nachbarländern gab, hatte der Verf. keine nähere Kunde. Mit den Schriften der Mandäer, welche bei ihrer grotesken Phantastik doch überall auf ältere Religionsformen deuten, hat dies willkürliche Schriftthum fast gar keine Berührung. Die interessanteste Nachricht aus diesem Gebiet ist wohl die in Ibn Wahšija's eignem Namen gegebene über das von den heidnischen Harrâniern und Babyloniern noch damals zu Ehren des Tammûz gefeierte Klagefest.

Dass die Geschichte im engeren Sinne aus unserem Buche keine Förderung erhalten kann, liegt auf der Hand. Die zahlreichen geographischen Namen, welche in demselben vorkommen, sind zum grössten Theil auch sonst aus jener Periode bekannt. Ueber die bis dahin unbekannten erfahren wir kaum je etwas Näheres von Werth, und dazu müssen wir immer gewärtigen, mit reinen Phantasien zu schaffen zu haben. Ein gelehrter Babylonier, welcher über eine von ihm sehr oft genannte Nachbarlandschaft so wenig Bescheid weiss, dass er die جرامقة von den Bewohnern von باجرمى (östlich vom Tigris) unterscheidet[3], wird uns auch auf diesem Gebiet wenig Vertrauen einflössen. Uebrigens ist, wie schon angedeutet, die geographische Nomenclatur durchaus die der Zeit Ibn Wahšija's[4].

---

1) Dahin mag gehören, dass die Sonne früher am 1. Nîsân in den Widder getreten sein soll, was sich aber im Lauf der Zeit verschoben habe. Am 1. Nîsân ist auch das Fest des „Neujahrs“ (رأس السنة). Ist das bloss das jüd. ראש השנה?

2) Von einem doppelten Tišrî und Kânûn, welche hier als altbabylonisch vorausgesetzt und durch eine Geschichte erläutert werden, weiss weder der Calender von Palmyra, noch der von Ba'albek, noch der jüdische, noch der mandäische, welcher letztere gewiss echt babylonischen Ursprungs ist, sondern allein jener Edessenische.

3) Auch andre Araber (wie Hamza) haben zuweilen den Namen Ǵarâmiqa mit Unrecht weiter ausgedehnt, so selbst Barhebraeus, Hist. dyn. 132.

4) Babel, welches als Dorf auch damals existierte, wird natürlich als grosse Stadt vorausgesetzt. Die beiden Ninive's sind das bekannte, damals gleichfalls noch ein Dorf, und das andre in Babylonien (s. Hermes V, 464), das hier als نينوى بابل bezeichnet wird. — قوقا, wovon das Gentilicium قوقانى (wie سوراني von سورا u. A. m.), ist nicht etwa, wie Gutschmid meinte, als قوقا

Leider ist auch der Gewinn für die Kenntniss des Aramäischen weit geringer, als man annehmen durfte. Freilich finden wir in dem Buche sehr viele „nabatäische" Wörter, besonders Pflanzennamen, da auch unser Verf. dem löblichen Vorgange des Dioscorides folgt, Synonymen für die Namen der besprochnen Pflanzen zu geben. Und zwar hat er manchmal nicht bloss schlechtweg „nabatäische", „babylonische", „chaldäische" (كسدانى) Namen, sondern selbst Synonymen aus verschiedenen Dialecten z. B. dem der Garamäer (جرامقة), dem von Mosul, Taizanâbâdh, Sûrâ u. s. w. Auf die Richtigkeit dieser Dialectunterschiede werden wir aber von vorne herein nicht Viel geben können, schon weil wir nicht voraussetzen dürfen, dass der Verf., wenn sich wirklich die „Nabatäer" grade dieser zum Theil ganz nahe bei einander liegenden Gegenden sprachlich in solcher Weise sollten unterschieden haben [1]), all diese mundartlichen Benennungen so genau gekannt hätte. Wir würden sehr zufrieden sein, wenn wir hier durchweg nur überhaupt echt aramäisches Sprachgut aus den Tigrisgegenden hätten. Nun ist das allerdings mit manchen Worten wirklich der Fall. In ܙܝܩܐ, dem nabatäischen Namen einer Rohrart (نوع من القصب), erkennen wir leicht ܩܢܝܐ (I, 37). زيقا, lies ريقا, heisst wirklich „der Wind": ܪܘܚܐ (I, 277). كشى, lies كشى, ist so Viel wie الكرسنة, was es „in einigen Dialecten der Nabatäer" bedeuten soll (I, 377), nämlich ܟܫܝܐ (ὄροβος); s. Novaria 139; Geop. 77, 8 und öfter; Dion. Telm. 185, 2; Jac. Ed. in Ztschr. D. M. G. XXIV, 269, 13 [2]). برغلي = ܒܪܓܠܐ ist, wie bekannt [3]), ein Synonym für رازيانج, „Fenchel" II, 23 [4]). In dem Pflanzennamen

---

Kuche (bei den Christen nach ܟܘܟܐ richtig كوخى), sondern عكبر قوف unweit Baghdâd. Diese Orte Sûrâ, Kûthâ u. s. w. könnten übrigens immerhin uralt sein.

1) Nach I, 627 heisst das Caryophyllum (قرنفل) altnabatäisch قرنفلايا, gewöhnlich قرنفلاى, bei den Bewohnern von حوخى (حُوخَى, s. Mand. Grammatik S. 319 Anm. 5) رتبليبا, bei denen von برساويا (wohl = برس Borsippa), Sûrâ und Qussîn تلبيبا. Ist eine solche Verschiedenheit der Benennung bei einer derartigen, aus Indien stammenden Pflanze wahrscheinlich?

2) Vgl. Lagarde, Ges. Abhh. S. 59; Meyer Gesch. d. Botanik III, 83.

3) S. Ibn Baitar und die Wörterbücher.

4) Da Adam diese Pflanze aus dem „Sonnenlande" mitgebracht haben soll, so scheint man bei dem Namen allerdings an ܓܠܝܐ gedacht zu haben. Die

علالنطا (I, 393) ist die eine Hälfte علا aramäisch (ܥܠܠܐ s. Mand. Gramm. S. 17 Anm. 5), die andre deren griech. Uebersetzung λωτός. Und so finden sich noch hier und da unzweifelhaft gut aramäische Worte. Aber sehr viele dieser „nabatäischen" Benennungen sind, wie schon Gutschmid gesehen hat, erst aus den entsprechenden arabischen künstlich gemacht; ich verweise auf خبزايا, das = الخبازى sein soll (I, 36); اثيلا = النيل (I, 37); دابورا „Westwind" = ريح الدبور I, 188 u. s. w. Und so ist selbst das angebliche ريحا (so lies für زيحا) „Wind" aus ريح gemacht, denn wenn der Verf. hier richtig statt des ح nach babylonischer Weise ه setzt, so hat er doch vergessen, dass im Aramäischen ܪܝܚܐ „Duft" und ܪܘܚܐ „Wind" bedeutet [1]). Das „Immergrün" (ἀείζωον) حي العالم ist plump in ein حيا عوبالم [2]) umgesetzt (I, 79), während es ܣܒ ܠܥܠܡ heisst (Geop. 4, 4 und öfter; Nov. 129). Eine Krankheit heisst بيشي شما, was رايحة الخبيثة bedeuten soll (I, 79); بيشي ist hier ܒܝܫܐ بيشي, شما aber aus dem arab. شَمّ gemacht; dazu die Voranstellung des attributiven Adjectivs ohne jede besondere Veranlassung! So werden wir auch nicht zu Viel darauf geben, wenn ميغنانابى [3]) (Pflanzenname) bedeuten soll عيون الى عيون كثيرة العدد (I, 467), wenn man auch immerhin in ܡܥܝܢܐ ميا, mit babylonischer Auswerfung des ܥ erkennen kann. Dass irgend welche Nabatäer den Wind بُغيلاث genannt hätten (I, 277), glaube ich dem Verf. erst recht nicht, wenn er darin غيلان „die Ghûle" (arab. Pl. von غول) findet; ich sehe darin ebensowohl eine Erdichtung [4]) wie in der frechen Behauptung, die Kanaaniter und die syrischen Nabatäer nennten den Wind السكدين

Angabe unseres Buches, برجليا sei ein Name des Planeten Jupiter, ist dann eine neue Verwechslung. Die ursprüngliche Form des Wortes ist aber ܒܪܓܠܐ (s. Payne-Smith) und die Abschwächung des ה zu ח erst mundartlich.

1) So auch im Hebr. רֵיחַ „Duft", רוּחַ „Wind".

2) Die nächstliegende Verbesserung wäre عوبالم, wodurch aber Nichts gewonnen würde.

3) Das Wort kommt mehrmals vor, doch fehlen die Puncte zum Theil.

4) Schwebte ihm vielleicht ܚܠܠܐ vor?

„die Schechina's“. Wer jenes دابورا „Westwind“ bildete, dem werde ich auch nicht ohne Weiteres trauen, wenn er صرولا = ريح الصبا „Ostwind“ setzt; und dass خضراويا im Altchaldäischen = البليغة الفعل والعمل ونحو ذلك wäre (I, 623), ist mir noch mehr als zweifelhaft. Die für altnabatäisch ausgegebnen griechischen Namen [1]) werden zum Theil willkührlich entstellt, wie wenn das „Assaron“ (اسارون [2])) in dieser Sprache اسارونا heissen soll (I, 476) [3]). Kurz, wir finden auch hier Willkühr über Willkühr und durchaus keine Beweise von einer genaueren Kenntniss des Aramäischen, so wenig uns die als Ferghânisch, Türkisch, Bailaqânisch, Andalusisch u. s. w. ausgegebenen Namen Belege für eine Bekanntschaft des Verf.'s mit den betreffenden Sprachen geben. Gar mancher Pflanzenname wird rein aus der Luft gegriffen sein, und wir dürfen uns auf keinen verlassen, wenn er nicht von andrer Seite bestätigt ist [4]).

Es wäre allerdings der Mühe werth, zu untersuchen, ob sich die im „Buche der Gifte“, welches ich nicht gesehen habe, vorkommenden Beschwörungsformeln deuten lassen. In der einen von Chwolson veröffentlichten ist ja von Ewald und Steinschneider im Wesentlichen auf dieselbe Weise das Meiste als aramäisch nachgewiesen [5]).

Durchaus incompetent bin ich leider hinsichtlich der Pflanzenbeschreibungen und der Ackerbauvorschriften unseres Buches. Auf jene legt Meyer grossen Werth. Dennoch möchte ich auch hier

---

1) So z. B.: Die Bewohner von Ṭaizanâbâdh, الرحمنا (?) und العذيبا (= العُذَيْب) nennen die Myrrhe (مُرّ) سمرنا (سمرنا) = σμύρνα (II, 401) (cfr. ܙܡܘܪܢܐ Ps. 44, 9 Aq.).

2) Syr. ܐܣܪܘܢ ܐܣܪܘܢ s. Payne-Smith; Nov. 123; bei Sachau, Ined. 97, 11 ܐܣܪܘܢܘܢ. Natürlich gehören solche Worte im Syrischen wie im Arabischen nur der Gelehrtensprache an.

3) Die Bewohner von Ṭaizanâbâdh und Sûrâ nannten eine besondere Art اساروها بريا, lies اساروا بريا. Das letztere Wort ist das arab. بَرِّيّ „wild“; die Aramäer sagen dafür gewöhnlich ܒܪܳܝܳܐ oder ܒܰܪܳܝܳܐ; doch ist ܒܪܳܝܳܐ nicht unmöglich.

4) Natürlich wird die Bestimmung der Formen für uns noch sehr erschwert durch die Entstellungen, welche dieselben von den Abschreibern erfahren haben, sowie durch das häufige Fehlen der diacritischen Punkte.

5) Bedenklich ist mir aber noch das letzte Wort كوجيا, da كج eben nicht aramäisch ist.

zur grössten Vorsicht mahnen. Ein Mann, der so keck erfindet, wird auch als Botaniker schwerlich bloss beobachtet haben. Ich fürchte, hier ist überall Wahres mit Ersonnenem gemischt, und zweifle sogar kaum, dass manche Pflanzen gradezu erdichtet sind. Erfunden sind jedenfalls so gut wie sämmtliche Angaben über die ursprüngliche Heimath der Pflanzen. So soll der Kirschenbaum (شجر القراسيا) aus dem fast tropisch heissen Jordanthale stammen (II, 348 f.)! Es wird sich am Ende herausstellen, dass auch die botanischen Angaben des Buches nur so weit Glauben verdienen, als sie durch zuverlässigere Zeugnisse Bestätigung finden. Die Vorschriften über den Landbau und Landhaushalt und die Angaben über den regelmässigen Wechsel des Wetters lassen sich bei vorsichtiger Benutzung vielleicht noch ausgiebiger verwerthen. Dabei sind die sympathetischen und Zaubermittel, sowie mancherlei sonstige Albernheiten noch am leichtesten auszuscheiden. Was aber unser Verf. seinen Lesern zu bieten wagt, das mag man daraus sehen, dass er beschreibt, wie man durch richtige Behandlung der Saatkerne Gurken hervorbringt, die gleich sauer, und solche, die gleich süss sind. Wendet man bei der Behandlung der Kerne Weinessig an, so werden sie etwas reichlich sauer, während durch Dattelessig ein angenehmes Sauersüss (مُزّ) erzeugt wird!

Auf alle Fälle wäre es, so lange noch so manche hochwichtige arabische Werke der Herausgabe harren, gänzlich verkehrt, das sehr umfangreiche Werk vollständig zu veröffentlichen. Auf lange Zeit, vielleicht für immer, würde es genügen, wenn ein Arabist, welcher genügende Kenntnisse von Botanik und Landwirthschaft besitzt, das aus dem Buche auszieht, was für diese beiden Disciplinen Wichtigkeit hat. Der Tenkelûšâ hat gar keinen Werth. Ob das „Buch der Gifte" höher steht, mögen die beurtheilen, welche es gelesen haben.

Eine Veranlassung dazu, die Bücher nicht ganz zu ignorieren, haben wir übrigens noch in dem Umstande, dass leider viele sonst schätzbare arab. Schriftsteller historische und andre Angaben jener in gutem Glauben aufgenommen haben; zur richtigen Würdigung des von solchen aus besseren Quellen Beigebrachten, müssen wir nun diese „nabatäischen" Sachen ausscheiden. —

Ist aber Ibn Waḥšîja wirklich der Verfasser? Die bisherigen Untersuchungen führten mit Nothwendigkeit darauf hin, und doch habe ich nun entschiedne Zweifel daran. Die nabatäische Landwirthschaft ist nach der einleitenden Bemerkung im Jahre 291 d. H. (903/4 n. Chr.) von Ibn Waḥšîja übersetzt und im Jahre 318 (930) dem Abû Ṭâlib Aḥmed b. Alḥusain Azzaijât[1]) (zur Reinschrift) in

1) S. über ihn Fihrist S. 312.

die Feder dictiert. Nach einer andern Stelle (II, 291) gilt das noch von mehreren anderen aus dem Nabatäischen übersetzten Werken, bei diesem Buche grade aber nur von etwa 80 Blättern, während Abû Ṭâlib, wie er sagt, das Uebrige aus dem Concepte des Verstorbenen abgeschrieben hat; denn Ibn Waḥšija habe beim Sterben seiner Frau den Auftrag gegeben, ihm alle seine Schriften zu übergeben. Ibn Waḥšija redet den Abû Ṭâlib denn auch mehrfach in dem Buche geradezu „o mein Sohn“ an, als wäre dasselbe eigentlich nur für ihn bestimmt. War das Verhältniss der Beiden nun wirklich so, wie es hiernach erscheint, dann ist es kaum möglich, dass der vertraute Schüler von der wahren Natur der Schriften seines Meisters keine Kunde hatte, und hatte er die, dann ist es wieder höchst unwahrscheinlich, dass er sich an der Fabrik dieser seiner Hand überlassenen Schwindelliteratur gar nicht selbstthätig betheiligt habe. Die Nachricht, dass ihm der Lehrer sterbend sein ganzes literarisches Eigenthum vermacht habe, klingt denn doch von vorne herein nicht allzu glaubwürdig. Man bedenke, dass damit feststeht, dass die Bücher erst nach Ibn Waḥšija's Tode und durch Abû Ṭâlib an's Licht getreten sind, während sich doch jener, wie die Listen des Fihrist zeigen, nicht scheute, auch bei Lebzeiten allerlei albernes Zeug zu veröffentlichen. Dass aber Abû Ṭâlib wirklich die Tendenz theilt, welche in dem ganzen Buche erscheint, mag nun Ibn Waḥšija, Qûṭâmî oder ein sonstiger babylonischer Weiser reden, zeigt sich eben an der beregten Stelle (II, 291). Dieselbe steht hinter dem Abschnitt vom Weinbau. Abû Ṭâlib erzählt nun, hier finde er im Manuscript eine Lücke, welche ungefähr 20 Blätter umfasse (بياض مقدار عشرين ورقة). Das werde entweder daher rühren, dass im nabatäischen Original hier auch eine Lücke gewesen, oder aber daher, dass hier eine ausführliche Lobrede auf den Wein gestanden hätte, welche der Uebersetzer als frommer Muslim und Anhänger des Ṣûfismus[1]) nicht habe überliefern wollen; möglich sei allerdings auch eine andere unbekannte Ursache. Unter diesen Gründen soll offenbar der wegen des religiösen Anstosses von den Lesern geglaubt werden. In dem Abschnitt vorher war, gewiss nach der wahren Meinung des Verfassers, so Viel zum Lobe der Rebe gesagt, dass ein Mittel zur Vermeidung des Tadels rechtgläubiger Muslime wegen der Beschäftigung mit solcher Literatur nothwendig erschien, ganz wie Ibn Waḥšija auch sonst in dem Buche wiederholt mit Emphase als ein Rechtgläubiger auftritt, der er doch nicht gewesen sein kann, wenn er dies Buch schrieb oder veranlasste. Wir sehen hier also dasselbe Versteck-

---

1) An einer anderen Stelle zieht Ibn Waḥšija scharf gegen die Ṣûfî's los, welche nach Art der altnabatäischen Büsser, der Brahmanen und christlichen Mönche übertriebne Askese üben und behaupten, dadurch geistig zu steigen (I, 181 ff.).

spiel, welches durch das ganze Werk geht. Dazu ist nun die Ausdrucksweise in dieser Erklärung ganz die sonst in den Erörterungen Ibn Waḥšîja's und Qûṭâmî's herrschende.

Somit bin ich geneigt anzunehmen, dass der wahre Verf. der Landwirthschaft und der verwandten Bücher Abû Ṭâlib Azzaijât ist, der sie, um ihnen mehr Credit zu geben und sich vor allen bösen Folgen von Seiten eifriger Muslime zu wahren, dem als Meister geheimer Künste bekannten, schon verstorbenen Ibn Waḥšîja beilegte, sich selbst nur als Copisten darstellend.

Nachtrag zu S. 452, letzte Zeile. Bd. III, S. 151 tadelt übrigens Meyer eine aus unserem Buche genommene Pflanzenbeschreibung bei Ibn Baiṭâr (s. Ed. Bulaq. I, 88), deren wahre Herkunft er nicht erkannte.

Der grosse Sesostris-Text von Abydos.

Uebersetzt von

Prof. Dr. **Lauth** in München.

Abydos, eine wenig ausgedehnte Stadt des thinitischen Gaues, wird von Strabo unmittelbar nach Theben aufgeführt. Den Grund hiefür lässt uns Plutarch errathen, wenn er in seinem Buche über Isis und Osiris c. 20 bemerkt, dass daselbst das wahre Grab des Osiris sei, weshalb sich die reichen und mächtigen Aegypter mit Vorliebe dort bestatten liessen, um ihr Grab mit dem Körper des Osiris gemeinsam zu haben. Der gnostische Papyrus in Leiden [1]) hat mir in einer seiner griechischen Stellen sowohl die Beisetzung der Lade (*ταφή*) des Osiris in Abydos bestätigt, als auch die Namen der dortigen Nekropolis geliefert: *ἀλχαί* u. *τασταί*. Die demotische Beischrift liefert *alq-hahu* und sonstige hieroglyphische Texte bieten sowohl diese Bezeichnung als eine zweite: *ṫast-hahu*, in denen man unschwer die Prototype jener graecisirten Benennungen erkennt. Die Bedeutung ist durchsichtig genug: terminus, elatio multitudinum. In der That hat man in den ausgedehnten Ruinenfeldern, die Abydos als eine wirkliche Todtenstadt documentiren, manche Inschriften auf Grabstelen gefunden, welche beweisen, dass die dort beigesetzten Verstorbenen nicht nur aus Abydos, sondern auch aus Theben und andern Orten Aegyptens herstammten. [2]) Die Ausbeute an solchen Texten wäre gewiss viel bedeutender, wenn nicht der natronhaltige Boden so zerstörend gewirkt hätte. So z. B. hatte H. Mariette, der bekannte fouilleur des Vicekönigs, vor Jahren eine grosse Wand freigelegt, an welcher Grabstelen aus der XIII. Dyn (2100 v. Chr.) angebracht waren. Er hatte nur noch Zeit, aus dem dynastischen Namen Neferhotep dieses zu constatiren; denn als er Anstalten treffen wollte, die Texte abzuklatschen, waren sie durch den Contact mit der Luft schon zersetzt und herabgefallen. Insoferne war also diese Nekropolis, sonst mit Recht „Sitz der Ewigkeit“ genannt, sehr unglücklich gewählt und man

1) Vergl. meinen Aufsatz in der Zeitschrift für aegypt. Spr. 1866.
2) Wilkinson: Manners and customs of the ancient Egyptians IV 346.

begreift wirklich nicht, warum die Abydener ihr Todtenviertel, nach der sonstigen Gewohnheit der Aegypter, nicht in das unfern im Westen streichende Kalksteingebirge verlegten. Vielleicht wurde diese Abweichung durch ein religiöses Moment bedingt, da Osiris, der Centralgott von Abydos, frühzeitig mit dem Nil identifizirt wurde. Wirklich wurde ein grosser Canal bis zu diesen Hügeln geleitet und seine Spuren sind noch jetzt bei den Dörfern El-Cherbeh und Arabat-el-madfuneh, den heutigen Vertretern des antiken Abydos, in deutlichen Resten vorhanden.[1]) Man erinnert sich hierbei an die analoge Nachricht Herodot's (II 124, 127) über einen διώρυξ, der das Nilwasser in die Grabkammer des in der Tiefe liegenden Cheops (Chufu) d. h. in den Brunnen[2]) oder Schacht der grossen Pyramide geleitet habe.

Ausser der natürlichen Zersetzung durch Natron — welcher Umstand uns die Sonderbarlichkeit erklärt, dass Ramses II Sesostris in dem grossen Texte wiederholt von Restaurationen der Denkmäler seines Vaters und unmittelbaren Vorgängers Sethosis I sprechen kann — giebt es noch eine zweite Ursache, die uns die Spärlichkeit der heutigen Funde in den Ruinen des alten Abydos begreiflich machen kann. Die Fellahs nämlich bedienen sich des Ruinenschotters, den sie mit fettem Boden und Pflanzen-Detritus mengen, zur Herstellung des geschätzten Düngermittels *sebach*. Es ist nur zu gewiss, dass die bei solchen Wühlereien zufällig entdeckten Steindenkmäler entweder verschleudert oder verschleppt werden.

Solcher Beraubung sind nicht einmal die Tempel selbst entgangen. Die jetzt im British Museum befindliche Königstafel von Abydos stammt aus dem stark zerstörten Tempel Ramses II. Welchen Nutzen dieses Denkmal seit Champollion für die Reconstruction der ägyptischen Geschichte gestiftet hat, ist zu bekannt, als dass ich länger dabei verweilen müsste. Zudem ist seit 1864 durch die Entdeckung der vollständig erhaltenen Königstafel im Tempel Sethosis I, der etwas südlicher liegt, sowohl die Ausfüllung der Lücken des früheren Fundes (1818) ermöglicht, als auch ein ungleich wichtigeres Aktenstück geliefert. Denn es findet sich in einem interessanten Doppelbau, angefangen von Sethosis I und vollendet von Ramses II Sesostris, den Strabo als das abydenische *Μεμνόνειον* bezeichnet. Wenn auch das eigentliche Grab des Osiris noch nicht gefunden ist, der Tempel dieses Gottes und der auf den Namen des Ramses II Sesostris lautende wegen arger Zerstörung nicht viel inschriftliches Material gewähren, so wird dieser Mangel glücklicherweise durch den grossen Sesostris-

---

1) Mariette: Fouilles pag. 3 u. pl. 1.

2) Mariette bemerkt zu dem ersten Stücke (pl. 2, a), welches Schilder der VI Dyn. bietet (2800 v. Chr.): Une grande pierre, enlevée de la nécropole à une époque inconnue et utilisée dans la construction de la margelle d'un puits. Strabo erwähnt sowohl den Brunnen als den Canal.

Text von Abydos[1]) ersetzt, welcher an einer grossen Wand des Sethos-Memnoniums in 116 Columnen einen offiziellen Bericht über alle diese Bauten, so wie manches bedeutsame Factum der Jugendgeschichte des Sesostris liefert. Ein französischer Aegyptologe: H. Maspéro, hat diesen Text unter dem Titel „la jeunesse de Sésostris" eingehender behandelt. Doch entnehme ich schon aus dieser Aufschrift — leider! ist mir seine Arbeit unzugänglich geblieben —, dass er nur einer Episode seine besondere Aufmerksamkeit zugewendet hat. Allerdings betrifft dieser Theil einen sonst unerwähnten Abschnitt aus dem Leben des berühmtesten Pharao, den Champollion mit Recht le roi pariétaire nennt. Allein ausser diesem Unicum, das doch selbst nur in seinem Zusammenhange mit dem übrigen Texte gehörig begriffen werden kann, finden sich darin so viele sonstige Angaben über den Todtencultus, und seine Stätten, die Tempelbevölkerung und die heiligen Einkünfte etc., dass sich eine vollständige Uebersetzung des Ganzen für die Leser der Z. d. DMG. empfiehlt. — Wenngleich das inschriftliche und urkundliche Material aus der 66 jährigen Regierung des Sesostris, des Denkmalstifters per eminentiam, an Umfang fast Alles übertrifft, was die antike Welt sonst hinterlassen hat, so sind doch grössere Texte von bedeutendem Inhalte verhältnissmässig selten oder unvollständig erhalten. In dieser Beziehung hat die mehrfach wiederholte poetische Schilderung der Grossthaten des Sesostris gegen die vorderasiatische Confoederation unter Führung der Cheta bei Qadesch am Orontes seit Champollion und Salvolini[2]) die meisten Aegyptologen beschäftigt. Die vollständige Uebersetzung gab zuerst De Rougé unter dem Titel: „Le poème de Pentaour"; ich selbst habe 1871 den Lesern der Allgemeinen Zeitung unter der Aufschrift: „Ein alter Kriegsbericht" eine deutsche Version geboten und ebenso den zuerst von Brugsch, dann von Chabas übersetzten Friedensvertrag des Sesostris mit dem Chetafürsten Chetasar unter dem Titel: „Ein alter Friedensschluss" eingehender behandelt.

Ein Seitenstück zu diesen beiden nun bildet der grosse Sesostris-Text von Abydos, indem er die religiöse Seite des Königs hervortreten lässt, was bei der Todtenstadt nicht Wunder nehmen darf. Bombastisch-banale Phrasen und ermüdende Wiederholungen verderben zwar hie und da den Genuss, und könnten den Uebersetzer in Verzweiflung bringen; aber trotzdem bleibt nach einer gewissenhaften und geduldigen Analyse mancher Gewinn, den ich durch gesperrten Druck hervorheben und im kurz gefassten Commentar erläutern werde. Die Namen und Titel des Königs, der natürlich hier nicht mit dem Namen Sesostris auftritt, weil dies eine volksthümliche Umstellung der Bestandtheile *Rames-su* (*Ῥαμεσσῆς, Ῥαμέσσης*) zu *Rasest-su* und dann *Sesustra* — sind

1) Mariette: Fouilles pl. 5—9.
2) La campagne de Rhamsès-le-Grand etc.

musivartig in den Text verwoben; ich werde sie durch *schiefen* Druck hervorheben. Die durch Zerstörung entstandenen Lücken sind durch .... angedeutet und, soweit sie sich sicher ergänzen lassen, in eckigen Klammern [ ] ersetzt; in runde Klammern ( ) verweise ich die kurzen Erklärungen solcher Ausdrücke, die dem Nichtägyptologen sonst unverständlich bleiben würden; das Fragezeichen ? setze ich da, wo ein bisher in seiner Bedeutung unbestimmtes Wort bloss nach Wahrscheinlichkeit in Rücksicht auf den Zusammenhang übersetzt wird.

Die bildliche Darstellung über dem Texte zeigt den König Ramessu-Meri-Amun (*Ραμεσσῆς Μιαμμοῦν*) mit dem Vornamen Ra-vesur-ma-sotep-en-ra, wie er ein Sitzbild der Göttin Ma't (Wahrheit, Gerechtigkeit, Gebühr), die man der Themis vergleichen mag, auf dem Zeichen *neb* „Herr" und „All", der heiligen Triade: Osiris, Isis, Sethosis I (letzterer statt des Horus) darbringt. Das Datum fehlt leider! Aber in Col. 26 wird das „Jahr 1, Monat Phaophi, Tag 23" als die Zeit genannt, wo Ramses zum ersten Male nach Abydos kam. Dieses Jahr 1 ist gesichert durch Col. 22, wo die erste Fahrt desselben nach Theben ebenfalls ausdrücklich in sein erstes Jahr verlegt ist. Den Monat anlangend, so zeigt die Fortsetzung nach dem Datum in Col. 26, obgleich sie zum Theile zerstört ist, doch sicher auf die grosse Amun-Panegyrie in Theben, die nach vielen Zeugnissen am 19. Phaophi gefeiert wurde. Vom 19. bis zum 23. Phaophi war gerade die erforderliche Zeit, um die Wasserfahrt von Theben nach Abydos herab zu bewerkstelligen.

Sieht man nun etwas genauer zu, so ist dieses Datum: „Jahr 1, Monat Phaophi, Tag 23" selbst nur eine Correctur. Der Steinmetz hatte zuerst „Jahr 19, Monat Thot, Tag 23" eingemeisselt — warum? Ich denke deshalb, weil zur Zeit seiner Arbeit gerade dieses Datum lief. Was mich in dieser meiner Ansicht bestärkt, dass der grosse Sesostris-Text von Abydos in dessen 19. Jahre angeschrieben wurde, ist der Umstand, dass nahe dabei die ansehnlichen Reihen von 27—33 Prinzen und eben so vielen Prinzessinnen des Königs Ramses II Sesostris mit ihren Eigennamen aufgeführt sind. Nun wird zwar ein Theil der Unwahrscheinlichkeit dadurch gehoben, dass der Doppelbau selbst, noch deutlicher als der grosse Text, die Thatsache der Mitregentschaft des Sesostris mit Sethosis I verbürgt. Allein die Annahme, dass diese Listen ebenfalls vom 19. Jahre des Ramses II stammen, wird die grosse Zahl von Kindern doch etwas plausibler gestalten. An sich freilich, so lange die chronologische Frage in Betreff Ramses' II noch nicht endgültig entschieden worden kann — ich selbst setze ihn zwischen 1576—1511 v. Chr., also viel früher als die meisten Aegyptologen [1]) — könnte

1) Vergl. meine akadem. Abhandlungen „Ueber die Schalttage des Euergetes" u. „die Sothis- oder Siriusperiode" in den Sitzungsberichten der bayr. Ak. 1874.

es sehr gleichgültig erscheinen, ob man Jahr 1 oder Jahr 19 ansetzt. Hätte uns der Verfasser der Inschrift statt so mancher banalen Phrase nur die einzige Notiz überliefert, an welchem Kalendertage des Wandeljahres damals der Frühaufgang des Sirius stattgefunden, so wären wir aller Ungewissheit enthoben und mit einem dankenswerthen absoluten Datum beschenkt. Die Gelegenheit dazu bot sich mehrmals, so z. B. pl. 51 col. 35 in dem Satze: „Du gehst auf wie Sahu (Orion) zu seiner Zeit, und erstehst wie Sothis".

Um nichts zu vernachlässigen, was allenfalls auf die richtige Fährte leiten könnte, mache ich folgende leider! mit Mythologie verquickte Angabe des topographisch-geographischen Papyrus [1]) bemerklich. Der „alte" Sonnengott wird dort genau nach seinen Körpertheilen und seinem Discus beschrieben und nach Erwähnung der Menschen und Götter in Chensu (Chanes-Herakleopolis magna) über ihn ausgesagt: „Er verjüngt sich in der Zeit von 12 Monaten". Ferner, nach Schilderung seines Kampfes gegen seine Widersacher in Herakleopolis, der am 15. Mesori vorgefallen: „Er geht vor ihnen her zum grossen See des Seelandes am 23. Thot". Dieser Umstand mag den Steinmetzen um so mehr beeinflusst haben, als die Verbindung von Abydos mit dem Nil durch den Canal, dem Einströmen des Nilarmes in das Fayum [2]) (Seeland) analog ist.

Möglichst wörtliche Uebersetzung.

Col. 1—6. „Es spricht Osiris, der Herr der Ewigkeit, zu seinem Sohne Ramses: Mein Herz ist befriedigt wegen dessen, was du mir gethan; ich [freue mich] auch wegen dessen, was du angeordnet; ich bin ferner froh darüber, dass du mir die Gebühren geleistet. So wie ich selbst [davon] lebe durch deine Güte, so vergelte ich dir sie mit der Dauer des Himmels, [mit Jahren, zahlreich] wie die des Sonnengottes. Dein Wesen ist das Wesen des Tum (Abendsonne); du bist thronend auf seinem Throne; wie der Sonnengott beharrt in seiner Befahrung des Himmels, so bist du (als) König des oberen und des unteren Landes (Aegyptens) wegen deiner Wohlthaten am Heiligthume [dieser Stadt]. Deine würdigen Entwürfe, es schätzt sie mein Herz; du hast doppelte Liebe bewiesen gegen die Nekropolis; die Cella ist in Jubel, Jubel. Es hört deine Anordnung, es gedenkt deiner Güte der Sonnendiscus: er gewährt dir Hunderttausende von Jahren."

Col. 7—12. „Es spricht Isis, die grosse, die göttliche Mutter: mein lieber Sohn Ramses, deine Dauer ist gleich der meines Sohnes Horus: wie du, so ist der aus meinem Leibe hervorgegangene; du ehrest den Vater [?] nach seinem Beispiele. Die Dauer des Himmels, die Königsherrschaft des Allherrn, [gebührt]

1) Mariette: Les papyrus du musée de Boulaq I Nro. 2, pl. 2, demot. 6.
2) Vergl. meinen Aufsatz „Ueber den Moeris-See" im „Ausland" 1875.

dir; die Jahre der beiden göttlichen Sperber in ihrem Herrscherthume sind dir beschieden auf Erden."

Col. 13—17. „Es spricht der Osirische (verstorbene) König Sethosis I, der selige: Sei angenehmer Stimmung, König Ramses: Ra (die Morgensonne) gewährt dir die Ewigkeit, Tum freut sich über deinen Namen als „Reicher an Jahren". Du versetzest auch mich in Wonne an jedem Tage. Ich komme als wieder auflebender, ich erlabe mich an deiner Epoche. Es begrüsst mich der Rechtfertiger, es hat mich vergrössert Unnophris („das gute Wesen") wegen dessen, was du an mir gethan."

Auf diese Anreden der Triade antwortet Ramses in den drei Col. 18—20: „Es spricht der König Ramses zu seinem Vater Osiris: Ich huldige dir wie dein Sohn Horus, ich habe gethan gemäss seinen Thaten. Ich verdoppele dir das Memnonium in der Nekropolis, ich vervielfältige die Ehren für deine Person. Ich entspreche meinem Vater (Sethos), welcher in der Tiefe weilt, ein Statthalter seines Namens. Ich kenne auch deine Liebe zur Ma't, ich gebe sie deiner Güte (d. h. dir, der du gut bist), ich trage sie auf meiner Hand vor dein Angesicht. Sie (als Gerechtigkeit) verschafft mir ein zufriedenes Land (Volk). Gewähre du mir eine Permanenz als König, eine Ewigkeit (lange Zeit) als Fürst der beiden Ebenen (Aegyptens). Schütze mich beim Thun dessen was dein Herz liebt, jeden Tag, ohne Unterlass."

Nachdem so das Titelbild gleichsam durch Umschreibung erläutert ist, beginnt mit Col. 21 der eigentliche historische Text, der übrigens in mehrere Abschnitte zerfällt.

Col. 21—26 Einleitung.

„Es geschah dies: der Sohn, welcher huldigt vor seinem Vater, wie Horus huldigte vor Osiris — formend den, der ihn geformt, bildend den, der ihn gebildet, belebend den Namen seines Erzeugers: der König des oberen und des unteren Landes: Ra-vesur-ma-sotep-en-ra, der Sohn des Sonnengottes, der ihn liebt, der Herr der Diademe: Ramessu-Meri-Amun, Leben spendend gleich Ra beständig, des Osiris, des Herrn von Abydos, Liebling,

Col. 22 erhob sich als Herr der beiden Ebenen, als König des Oberlandes[1] um zu vollziehen die Huldigung vor seinem Vater (sogleich) im Jahre 1 auf seiner ersten (Bergstrom-) Fahrt gen Theben. Er liess bilden (3?) Bilder seines Vaters, nämlich des Königs Ra-men-mat (Sethosis I), eines in Theben, ein anderes in Memphis,[1] an den göttlichen Pylonen, welche dieser ihnen (den Städten) gebaut hatte.

Col. 23: Grösser noch war seine Wohlthätigkeit gegen den welcher in Sens-ur[2], Abydos und Ken (Endestadt), seinen Liebling. Es ersehnte sein Herz seit seinem Dasein auf Erden den Boden des Unnophris: er verdoppelte und erneuerte das Memnonium des Vaters in der Nekropolis, belebend seinen Namen, bildend seine Bilder, gebend bleibende

Col. 24 Opfer seinererhabenen Person, versorgend sein Haus, versehend seine Altäre, aufmauernd das Veraltete in seiner Lieblingswohnung, gründend Steinsitze in seinem Tempel, erbauend seine Wände, aufrichtend seine Portale, erhebend das Verfallende in diesem Sitze seines Vaters in Ken („Endestadt"). Was gethan [Alles]

Col. 25 der Aussenseite, das ward gethan (auch) im Inneren durch alle Leistungen des „*Siegesgrossen*" Ramses, für seinen Vater, den verstorbenen König Sethosis I den seligen. Er widmete ihm Gegenstände geschmückt mit Reichthümern seiner Namen, den Gefährten der Königsherrschaft. Sein [Herz]

Col. 26 war gefällig gegen seinen Erzeuger, seine Brust besorgt für seinen Erzieher (den der seiner (als Amme) gepflegt)".

Col. 26—33 Ankunft des Königs Ramses II in Abydos und Schilderung des traurigen Zustandes der Monumentalbauten.

„An einem jener Tage geschah es, im Jahre 1 Monat Phaophi Tag 23, bei [seiner ersten Reise gen Theben] nach der Hinaufsteuerung des Amon gen Apt (Luxor), erschien er dankend (lobsingend) für Kraft

Col. 27 und Sieg bei Amon-Tum in Theben, der ihn belohnte mit Millionen von Jahren bis zur Dauer des Sonnengottes am Himmel [der ihm geschaffen und gestattet] die Wege der Ewigkeit und Unendlichkeit. Er erhob seinen Arm, tragend

Col. 28 ein Rauchfass zu der Katakombe der in der Unterwelt Weilenden: seine würdige Opferung ward angenommen, alle seine Darbringungen beliebt. Es ging Seine Majestät von der südlichen Stadt weg [als der Morgen graute, aufgehend wie] der Sonnengott. Er unternahm den Anfang des Weges (er trat die Reise an); es wurden in Bewegung gesetzt die königlichen Barken am

Col. 29 Frühmorgen. Die Strömung des Wassers trieb [sie] abwärts zu dem Platze „Siegeshaus Ramses II *des Grosskräftigen*". Es trat ein S. M. um zu schauen seinen Vater. Er befuhr das Wasser des Kanales von Sensur, um niederzulegen Gegenstände für seinen Vater Unnophris an dem schönen Orte welchen seine Person liebt, um anzubeten

Col. 30 seinen [Oberen], seinen Bruder: Anhur[2] (*Ὀνουρις*) den Sohn des Ra, König wie er selber. Er fand die Wohnungen des Todtenviertels der früheren Könige und ihre Denkmäler in Abydos[4] eilend zum Werden als Anfang der Verödung (d. h. ihrem allmäligen Untergange entgegeneilend): die Hälfte war noch in dem Zustande der Roharbeit [die andern alle noch

Col. 31 hingestreckt] am Boden; ihre Mauerwände noch unterwegs (d. h. unfertig), nicht eingefasst von Ziegeln (d. h. einer äusseren Umfassungsmauer), Säulen (?) embryonische[5] waren geworden zu Staub: nicht war fertig gebaut [der Sekos] des Vaters welcher ihn prächtig angelegt nach seiner Gepflogenheit[6], seitdem geflogen ihr Urheber gen Himmel. War da nicht

Col. 32 ein Sohn welcher erneuert das Memnonium seines Vaters der in der göttlichen Unterwelt weilt? Siehe! die Behausung des Ra-men-ma'i, ihre Façade (Dromos?), ihre Rückseite war im Zustande der Roharbeit. Als er eingetreten war zum Himmel, war unvollendet ihr Memnonium, nicht aufgestellt die Steinsäulen auf ihrem Sockel, ihr hl. Bild nicht

Col. 33 dargestellt von einem der die Kenntniss des Goldhauses (des Sarkophagsaales) besass. Unterlassung war entstanden in ihren hl. Opfern, Stundenleute des Tempels waren gleicherweise entzogen oder zugefügt angesichts ihrer Ländereien, nicht festgestellt ihre Gränzen (Gaue?) im Lande."

Dieser unbefriedigende Zustand veranlasst den König zu folgender Rede: „Da sprach Seine Majestät zu dem Herolde[7] (?) welcher an seiner Seite war: Sage du die Weisung (an)

Col. 34 die Gefährten (Suite), die königlichen Edlen[1], die Befehlshaber des Heeres, ebenso die Baumeister, so viele ihrer sind, die Vorsteher der Bibliothek! Sie fanden sich ein vor S. M., ihre Nasen gesenkt am Boden[9], ihre Füsse auf der Erde, unter

Col. 35 Zuruf und Bodenküssung; ihre Arme in Begrüssung Sr. M. priesen sie diesen gütigen Gott, verherrlichend seine Wohlthaten von früher her; sie sagten einen Bericht gemäss dem was er (wirklich) gethan; sie verglichen seine Tapferkeit wie sie sich (wirklich) erwiesen hatte; alle Worte so aus ihrem Munde hervorkamen, waren Werke des Herrn der beiden Ebenen in Wahrheit[10].

Col. 36. Sie lagen also auf ihrem Bauche als Unterwürfige am Boden vor Sr. M. indem sie sprachen: „Wir kommen zu dir, Herr des Himmels, Herr der Erde, ein lebendiger Sonnengott der Welt nach seinem Muster; Herr der Dauer, Bestimmer der Periode; Tum der Menschen, Herr der Männlichkeit, Schöpfer der Weiblichkeit[11]; Former, der

Col. 37 erschafft die Edeln, welcher gewährt den Odem allen Nasen (Menschen); Beleber der Gottheit, der vollkommenen, Tragbalken des Himmels, Schaft der Erde, welcher Aegypten gleich und zur Erden-Mitte*) macht; Herr der vielen Gaben, zu dessen

---

*) Brugsch Lex. 1227: „Der Messer des Gleichmaasses, welcher in die Mitte gestellt hat die beiden Welten (Ober- und Unterägypten)". Ich habe schon in meinen „Zodiaques de Denderah" darauf hingewiesen, dass *Αἴγυπτος* aus *Agui-p-to* „Mitte der Erde" zu erklären sein möchte. Nun nennen alle Auszügler Manetho's unsern Ramses-Sesostris: *Αἴγυπτος*, und der Syncellus p. 76 ed. Dindorf. sagt ziemlich ausführlich, dass Ramses II den Namen des Landes *Αἴγυπτος* eingeführt. Dass es vorher *Μεστραία* d. h. Mizraim geheissen, ist nur für die Bibel richtig, doch die Zweitheilung in Ober- und Unter-, dann in West- und Ost-Aegypten althergebracht. Auch an unserer Stelle ist durch das Verbum *se-mati* „gleich machen" auf diesen Dualismus angespielt, während *se-ḥqu* „zur Mitte (der Erde) machen" bedeutet und meiner Hypothese einen monumentalen Halt verleiht.

Sohlen-Platz die Schäffel der Rannut (Erntegöttin) niedergelegt werden;

Col. 38 der da macht die Grossen, Erbauer der Kleinen, welcher gebildet hat ihre Sprache und Nahrung; prächtiger Gebieter, welcher wacht über die Menschen: Gewaltiger, welcher vertheidigt durch seine Tapferkeit Aegypten (Kemi), ein Held in den Fremdländern[12], welche kommen demüthig zu ihm, der da beschützt durch sein Schlachtschwert die Aegypter (Ta-mera-u *Ἐρι-μαρεις*) ein Liebling der Ma't, lebend von ihr,

Col. 39 durch dessen Gesetze[13] geschützt wird jeder Bezirk: *Reicher an Jahren, grosskräftiger*, welcher vertilgt durch seinen Schrecken die Fremdvölker; unser Grosskönig, unser Herr, unser Sonnengott, der lebendige, durch dessen Mund Tum zu sprechen pflegt: Lass uns weilen vor deiner Majestät, verursache du uns das Leben durch deine Gnade!

Col. 40 Pharao, der du heil und gesund leben mögest, der Odem der Nasen, der da belebt alle Gesichter (Menschen), wenn er vor ihnen aufleuchtet".

Auf diese hyperbolischen Schmeicheleien erwiedert der Pharao etwas einfacher: „Es sprach S. M. zu ihnen: Wisset[14], ich habe euch rufen lassen wegen eines Planes, welcher mir vorschwebt. Ich habe (nämlich) gesehen die Wohnungen der Nekropolis und die Grabmäler in Abydos, welche

Col. 41 darin gebaut werden, im unfertigen Zustande der Arbeit, seit der Zeit ihres Urhebers bis auf den heutigen Tag. Ob nun auch bestehen mag ein Sohn auf dem Sitze seines Vaters, wenn er nicht erneuert das Memnonium seines Erzeugers, so sprach ich doch in meinem Herzen: „eine Handlung des Verbindens und Wiederherstellens

Col. 42 der Zerstörungen geziemt sich einem Gefälligen; gut ist das natürliche Verlangen eines Sohnes, dessen Herz sich kümmert um seinen Vater[15]." Mein Herz treibt mich an beim Thun Geziemendes für Merenptah (Sethosis). Ich bewirke (dadurch) dass man sprechen wird für immerdar und beständig von seinem Sohne[16], welcher seinen Namen aufleben macht; dass mich begünstigt der Vater

Col. 43 Osiris mit einer langen Dauer, wie seinen Sohn Horus. (Denn) ich thue das mir Geziemende nach seinem Verdienste meinem Erzeuger. Ich bin erschienen als Sonnengott: [gehet hin] und saget von Ra-men-ma't, dass er mich wie eine Amme gepflegt, dass mich grossgezogen

Col. 44 der Allherr selber (d. h. der Osiris gewordene Vater Sethosis)".

Nun beginnt die interessante Episode, die Jugendzeit des Sesostris betreffend:

„Ich war im Zustande eines Kindes bis zu meiner Fürstenwürde[17]: da gewährte er mir (schon) das Land. Ich war (noch) im Ei: da küssten (schon) die Grossen den Boden vor meinem

Angesichte. Ich ward (dann) als ältester Sohn eingeführt zum [Range] eines Nachfolgers[17] auf dem Throne des Seb[18] (Kronos und Erdegott). Ich ward angekündigt

Col. 45 [den Aegyptern] als Oberster der Fusstruppen und Wagenkämpfer. Wann in Pomp sich zeigte mein Vater dem Publikum, so war ich als Knabe zwischen seiner Umarmung. Er sagte [in Betreff meiner: ich] erhebe ihn zum König[17], (damit) ich schaue seine Tüchtigkeit noch bei meinen Lebzeiten.

Col. 46. [Dann gebot er, dass] die Geheimräthe (Vertrauten) aufrichteten die Kronen auf meinem Scheitel. „Setzet ihm das Schlangendiadem auf sein Haupt!" so sagte er in Betreff meiner bei seinem Sein auf Erden. Er befestigte (so) dieses Land und verbesserte [die Bewässerung][19]; er beauftragte die Einwohner indem er sprach:

Col. 47 [„Gehorchet ihm in Allem] gefällig, wegen der Grösse der Liebe zu mir in seinem Leibe!" Er hielt mich im Hause der Frauen, der königlichen Thronzierden (?) als Aufseher der Schönen des Palastes. Er wählte mir Weiber [; durch das Land hin] wurden aufgegriffen Haremsgenossinnen[20] für

Col. 48 [meinen Haushalt]. Er selbst bestimmte für das Haus des Harems einen Meister. So machte er mich zu einem Sonnengotte, einem Oberen der Edeln: die Südlichen und Nördlichen unter meine Sohlen. [Ich war gross da wo Ra aufgeht am Himmel]; ich reichte bis zu

Col. 49 [der untergehenden Sonne]. Desshalb liess ich bilden meinen Vater in neuem Golde; im ersten Jahre meiner Regierung befahl ich die Ausstattung seines Tempels. Ich stellte seine Ländereien wieder her, [die entfremdet worden]; ich widmete ihm Opfer für seine Person

Col. 50 [an Speisen, Getränken, Ochsen, Gänsen], Weihrauch und allen Gebacken: Blumen und Bäume wurden ihm gepflanzt. Da war nun seine Wohnung unter meiner Obhut, alle ihre Bauten hatten vor meinem Angesichte Statt, seit ich war [im Zustande der Kleinheit] als Kind.

Col. 51. [Die Arbeiten der Nekropolis, welche begonnen hatte] mein Vater, ich entwickele sie durch Erneuerung des Memnoniums. Nicht vernachlässigte ich seinen Sitz nach Art der Kinder, welche vergessen auf (sic!) ihren Vater. [Ich veranlasse durch mein Thun] dass gesagt wird:

Col. 52 [„Sehet und ehret] den Sohn welcher thut das Geziemende." Meine Stärke ist die Tüchtigkeit meines Vaters, von meiner Kindheit her übe ich sie. (Jetzt) da ich als Herr Aegyptens dastehe, beharre ich dabei, wie es sich gebührt.

Col. 53 [Meine Sorge ist die Restauration] und Fertigbauung der Mauern im Tempel meines Erzeugers. Ich ertheile dem Manne meiner Wahl den Auftrag, zu betreiben diese Bauten, damit ich verstopfe[21] das Störende an dessen Mauern,

Col. 54 [dass ich aufbaue] seine Pylone von [Grund aus]. Ich bekleide sein Haus, ich richte empor seine Säulenhallen, ich setze die Steine als Schichten tüchtiger Fundamente, *machend zwei würdige Memnonien mit einem Male, welche lauten auf meinen Namen und auf den Namen meines Vaters*[22]: wie der

Col. 55 Sohn, [so] sein Erzeuger“.

Nach dieser Erzählung und Rede des Königs folgt bis Col. 69 wieder eine Apostrophe der Grossen: „Es sprachen die königlichen Genossen, indem sie antworteten dem gütigen Gotte: Du bist Ra, dein Leib ist sein Leib, nie ward ein Fürst wie du; du bist einzig wie der Sohn des Osiris (Horus); du thatest Gleiches nach seinem Vorbilde.

Col. 56 [Nicht] gebar die Mutter Isis einen König seit Ra, ausser dir und ihrem grossen Sohne; deine Thaten übertreffen seine Thaten, welcher herrschte nach Osiris. Wer gesetzlich ist auf Erden, der gelangt zu dessen Bedeutung,*) ein Sohn, von Gefälligkeit für seinen Erzeuger, ist ein göttliches Wesen (Stoff). Wer [darbringt Opfer]

Col. 57 seinem Erschaffer, der ist ein Ei, welches sich kümmert um die erhabene Amme. Nicht hat Einer gethan die Thaten des Horus für seinen Vater bis auf diesen Tag mit Ausnahme deiner Majestät, der geliebten. Du hast gethan ein Mehreres als Aeussern die Rede[23] von (oder: mehr als das Aussenwerk von)

Col. 58 Tugend; [du hast sie durch die That geübt]. Dies, ward es gesagt früher (und) über wen? Dass sein Gedächtniss fortlebt, hast du veranstaltet; du bewirkst, dass der Vergessene draussen [gerühmt wird. Nicht] wird überdrüssig dein Herz der Geneigtheit für deinen Vater Ramenmal,

Col. 59 den göttlichen Vater, den Gottlieb [*Sethosis*] *Menephtah*, den seligen. Seit der Epoche des Ra, des Königs auf dem Throne, ist nicht ein Anderer erstanden wie du. Nicht ward Einer gesehen von einem Gesichte, nicht hörte man reden [über einen solchen] Sohn, der verdoppelt (wiederholt) das Memnonium seines Vaters. Nicht erstand Einer,

Col. 60 welcher rächte seinen Vater und *Jedermann nach seinem Namen umbildete*[24], ausser dir und Horus: wie du, so ist (nur) der Sohn des Osiris. Glück auf zu deinem schönen Erbe nach seinem Vorgange! Seine Königsherrschaft, übe du sie aus in gleicher Weise!

Col. 61 Wer da thut die Thaten eines Gottes, dem wird zu Theil die Dauer (Fortbestand) seiner Handlungen. Der Sonnengott am Himmel ist [froh] erregter Stimmung; seine Mitgötter in Freude,

---

*) Mit Nichtbeachtung des Zusammenhanges und des Parallelismus übersetzt Brugsch Lex. p. 829: „er ward König nach Osiris, die Weltordnung richtete ihren Schritt nach seinem Standpunkte“.

Freude; die Götter sind günstig gesinnt für Aegypten seit deiner Thronung als König der beiden Ebenen. Gar schön [leuchtet] deine Tugend! deine Wahrheit und Gerechtigkeit, sie hat erreicht

Col. 62 das Firmament. Deine Pläne gefallen dem Ra: Tum jubelt [über dich]; Unnophris als Herr der Rechtfertigung, wegen der Leistungen deiner Majestät für seine Person, er spricht: [Ich bin befriedigt; ich gebe] dir die Dauer des Himmels, des Himmels (?).*) Es bringen die Götter

Col. 63 der geheimnissvollen Wohnung dir Glorie, während du noch auf Erden weilst, wie die des Sonnendiscus. Angenehm ist die Stimmung des Merenptah: sein Name wird zu einem wiederauflebenden; du bildest ihn aus Gold nebst Edelgestein . . . sein . . . von Electros (nicht Electrum!)

Col. 64 sein . . . . ., du baust es von Neuem auf deinen Namen[25]; jeder König, welcher im Himmel[4], ihre (die) Wohnungen in unfertigem Zustande. Nicht war ein Sohn welcher thut was du gethan, seit Ra bis auf [diesen Tag . . . .]

Col. 65 . . . . . . dies, deine Majestät thut es. Du erinnertest dich dessen was in Vergessenheit war.**) Du verdoppeltest das Memnonium in der Nekropolis; alle Entwürfe, so vernachlässigt waren, du hast sie verwirklicht in echter Weise; [was verfallen war, bessertest du aus]

Col. 66 [wo ein Denkmal] entfernt worden war, entsteht ein anderes, während deine Majestät als König des Südlandes und des Nordlandes herrscht. Gemäss deiner Tugend, ist dein Herz zufrieden beim Ertheilen des Gebührenden. Die Caerimonien bei den Opfern an die Götter, hat man gehört [jemals ihres Gleichen?]

Col. 67 [Deine Wohlthaten] steigen empor bis zum Himmel, deine Güte erhebt sich bis zum Sonnenberge; die beiden Augen (Sonne und Mond) schauen deine Leistungen, die schönen, vor dem Angesichte der Götter und Menschen. Du schaffest, du wiederholest Memnonium auf Memnonium für die Götter, wie es geheissen dein Vater Ra.

Col. 68 [Berühmt ist] dein Name in jedem Lande[16], angefangen vom Süden des Chent-han-nefer-Volkes, im Nordlande von den Völkern der See, bis hin zu den Fremdländern der Rotennu (Osten) und den Städten der Tamehu[26] (Westen). Die Vesten des Königs, die geschlossenen Städte sind ausgestattet mit Leuten

Col. 69 [und Zubehör] jeglichem. Du bist ein Gott[27] für die Bevölkerung, aufgewacht, damit dir gespendet werde Weihrauch auf Geheiss deines Vaters Tum, welcher macht, dass dich anbete

---

*) Pl. 52, 8 Mariette Fouilles kehrt dieselbe Verdoppelung wieder.

**) Aus Brugsch Lex. 1283 entnehme ich, dass Maspéro diesen Satz so übersetzt hat: . . . „Ce que tu as ordonné. La chapelle n'existait pas". Daraus lässt sich kein günstiges Prognosticon ziehen.

Kemi (das Schwarzland) und Deschert (das Rothland, die Wüste)".

Nach diesem langathmigen und ermüdenden Panegyricus ergreift endlich der König wieder das Wort.

„Nachdem nun

Col. 70 [beendet waren] diese Aeusserungen der Grossen vor ihrem Gebieter, befahl sofort S. M. seinen Auftrag den Baumeistern; er sonderte dazu aus Kriegsleute, Bankünstler, mit Griffel[38] Eingrabende,

Col. 71 Maurer, Bildner, alle Berufsarten von Künstlern, um zu fundiren das Adytum seines Vaters, um aufzurichten das Ruinöse in der Nekropolis (und) in der Wohnung seines Vaters, des seligen. Alsdann

Col. 72 [liess er] aushauen dessen Bildniss im Jahre 1 (in einem Jahre?). Die Opfer wurden vervielfältigt vor dessen Person, dessen Tempel versehen mit Gewandung. Er reichte dessen Speisen (Unterhalt), er richtete dessen Liturgie ein, erfüllte ihn mit Gesinde und Heerden,

Col. 73 [Esel] welche ihm zutragen das Badewasser durch ihren Dienst; Sclaven, welche herbeitragen [die Bedürfnisse] seiner Bevölkerung jeden [Tag; Frohnarbeiter] welche darbieten ihre Sachen vor ihm. Seine Getreidespeicher zahlreich an Schäffeln,

Col. 74 [reichen bis zum Himmel]. Gross ist sein Besitz, sehr, im Südland und im Nordland, unter der Verwaltung seines Hausintendanten, durch Veranstaltung des Königs Ramses etc. für seinen Vater, den König Ramenmat, den seligen.

Col. 75 den Stellvertreter (?) des Unnophris. Weiter machte er für dessen Person in Theben, Anu[1] (Heliopolis) und Memphis (drei) Statuen, welche ruhen auf ihren Bases, aus allen seinen Stationen von Getreidestadeln[39]".

Nach Aufzählung dieser Stiftungen der Pietät wendet sich Sesostris direkt an seinen verstorbenen Vater Sethosis:

„Das sind die Worte des Königs Ramses,

Col. 76 nachdem er gerühmt (?) was er gethan an seinem Vater, dem verstorbenen König Ramenmat, dem seligen. Er sprach: Wache auf, dein Antlitz gen Himmel, dass du schauest den Sonnengott, mein Vater Merenptah, der du ein Gott bist. Lass mich beleben deinen Namen; ich habe dir gehuldigt, ich richte die Aufmerksamkeit auf deinen Tempel.

Col. 77. Dein Glanz ist wiederhergestellt, du ruhest in der Tiefe wie Osiris. Ich throne (auch) als Ra der Edeln, setze mich auf den grossen Stuhl als Tum, wie Horus, der Sohn der Isis, der Rächer seines Vaters.

Col. 78. Gar schön ist, was ich gethan, Alles, Alles. Komme als wiederauflebender, ich habe dich abgebildet, ich habe gebaut deine Lieblingswohnung: dein Bild ist in ihr in der Nekropolis von Abydos, der Endestadt, für immerdar. Ich widme hl. Opfer

Col. 79 deinen übrigen (?) Bildern: das Bestimmte wird dir geweiht. Ist in meinem Thun der Anlass[30] von Vermissung für dich? Was ich thue, das ist für dich; alle deine Herzenswünsche glänzen mit deinem Namen[25]. Ich geselle dir Madin-Leute,

Col. 80 um zuzutragen deiner Person, um zu libiren dir auf den Boden mit Brod und Wein. Ich komme auch selber, selber, um zu sehen deinen Tempel zur Seite (ad-latus?) des Unnophris, des Grossen der Ewigkeit. Ich führe die Arbeiten in ihr zu Ende. Ich habe gebaut die Nekropolis;

Col. 81 [ich restaurire] das dir Liebe, machend (so) dein Haus ganz. Ich richte auf deinen Namen darin für die Permanenz. Ist in meinem Leisten das Gebührende (Anlass?[30]) zu sagen „es ist Schuldigkeit"? Ich gebe dir die Südlichen als Erstling-Steuerzahlende für deine Wohnung, die Nördlichen

Col. 82 als Tributbringende vor dein schönes Angesicht. Ich habe deine Erstlinge gesammelt an einem Orte, thuend sie unter die Verfügung des Theodulen (Propheten) deines Tempels, damit so dein Vermögen bleibe auf einem Haufen. Beim Hinfahren

Col. 83 zu deinem Tempel für die Ewigkeit, habe ich dein Doppelsilberhaus ausgestattet, füllend (es) mit Dingen von Werth. Ich schenkte dir ferner deine Einkünfte. Ich gab dir Schiffe mit Ladung auf dem Mittelmeere.*) Es wurden dir herbeigezogen

Col. 84 [die Schätze (Wohlgerüche?)] Südarabiens; Kaufleute, treibend Handel mit ihren Waaren und Industrie-Artikeln: Spangen von Gold, Silber, Erz. Ich liess dir anfertigen Besitzrollen von Ländereien, die nur auf mündlicher Aussage[31] beruhten.

Col. 85 [Ich hob zu beträchtlicher] Höhe die Zahl der Grundstücke; ich versah sie mit Feldmessern[32] und Bauern, um herzustellen die Schäffel für deine hl. Opfer. Ich gab dir Fahrzeuge mit Schiffsmannschaft nebst Zimmerleuten[32],

Col. 86 [welche ohne] Unterlass hinsteuerten zu deinem Hause. Ich bestimmte dir Heerden von jeder Art Vieh, um zu versorgen deine Opfer mit ächten Artikeln. Ich gesellte dir Geflügel in eingehegtem Parke, und sonstige

Col. 87 [terpu-Gänse] Enten, lebende, nebst einer Auswahl von Bruthühnern. Ich gab Fischer auf dem Wasser und jedem Teiche**), um zu verschaffen die Produkte für Ladungen der Schiffe. Ich versah deinen Tempel mit allerhand Werkleuten,

Col. 88 [welche arbeiten] zur Freude meiner Majestät. Der Tempel deiner Stundenleute ist angefüllt mit Häuptern von Webern,

---

*) Brugsch Lex. 1185: „Die Transportschiffe tragen die überseeischen Producte auf dem Meere" — ohne auf den grammatischen Verband Rücksicht zu nehmen.

**) Brugsch Lex. p. 1176: „ich habe die Fischer oberhalb des Wassers zum Baden geschickt (unterhalb würde das Baden den Fischfang stören)."

welche zusammen wirken beim Weben für deine Gewandung. Deine Frohndiener des Feldes von jedem Bezirke, sie alle tragen herbei

Col. 89 ihre Erzeugnisse, um anzufüllen dein Haus. Jetzo bist du eingetreten zum Himmel, du begleitest den Sonnengott, vereinigt mit den Sternen und dem Monde. Du ruhest in der Tiefe, wie ihre Bewohner, zur Seite des Unnophris, des Herrn der Ewigkeit.

Col. 90. Du wirst [geschaut] bei deinem Geleiten des Tum am Himmel und auf Erden gleichwie die Fixsterne und die Planeten[32]. Du gehörst zu denen im Vordertheile der Millionen-Barke. Leuchtet auf der Sonnengott am Firmamente, so sind deine beiden Augen auf seine Herrlichkeit (gerichtet).

Col. 91. Begleitend den Tum auf Erden, gehörst du zu seinem Gefolge. Du hast betreten das Haus der Verborgenheit (Amenti) in Gegenwart ihres Herrn. Dein Schritt ist erweitert im Innern der Tiefe: Du verschwisterst dich mit dem Götterkreise der heiligen Unterwelt. Lass mich

Col. 92 erbitten den Odem von deiner erhabenen Gunst, lass mich verkündigen deinen Namen häufig an jedem Tage. Ich war mit meinem Vater beim [Hinaufsteigen] auf das Gebirg[33] [des Fremdlandes . . . .].

Col. 93. Mein [Ruhm] rührt her von deiner Tüchtigkeit. Ich war im Fremdlande, Ich beschäftigte mich damit, dir Gegenstände zu widmen. Mein Arm trug Opfer für deinen Namen an jedem [Orte], an jedem deiner Sitze (Ansiedelungen?). Ach! sage doch zu Ra: [O Herre mein!]

Col. 94 [gewähre] Dauer des Lebens seinem (sic! statt: meinem) Sohne. *Er ist brav*[34], von liebendem Herzen. Gieb du doch Dauer über Dauer, eine Summe von Triakontaëteriden dem Könige Ramses!" — Gut ist für dich mein Bestehen als König für immerdar;

Col. 95 [denn du wirst geehrt] durch einen braven Sohn, welcher gedenket seines Vaters. Ich bin bedenkend dein Haus jeden Tag, in Besorgtheit für deine Person mit allen Mitteln. Wenn ich höre von Schadhaftem (schwachen Punkten)

Col. 96 [oder] von etwas, das so zu werden droht, so beseitigt es mein Befehl auf der Stelle mit allen Mitteln. Du bist gleich wie ein Lebender, so lange ich throne: ich habe in's Auge gefasst dein Haus jeden Tag,

Col. 97 der für mich beginnt. Mein Herz kümmert sich um dich; ich mache den Vertheidiger deines Namens, während du in der Tiefe weilst. Vortheilhaft, sehr, sehr, ist für dich mein Sein; dass sei Ramses der lebenspendende gleich Ra, *ein wirklich lebender Ra*"[35].

Nach dieser wiederholten Darlegung seiner Pietät und mit Beziehung auf seine Bitte um *Dauer* erhält Ramses von Sethosis die Antwort:

Col. 98. „Da war König Ramenmat als Seliger, als wohlgesinnter Geist wie Osiris, erfreut über alle Thaten seines Sohnes, welcher Geziemendes leistete: Der König Ramses etc.

Col. 99. Er (der Vater) flehte wegen aller Güte desselben (Sohnes) zu Ra-Harmachi, und zu den Göttern welche bewohnen die Tiefe. Alsdann redete er direkt gegenüber[36],

Col. 100 gleichwie redet ein Vater auf Erden mit seinem Sohne, indem er sprach: Sei wohlgemuth, sehr, mein Sohn, den ich liebe: Ramses! [bedenke], dass Har[machi] dir gewährt eine [Menge] von Jahren auf dem Horus-Sitze

Col. 101 der Lebenden. Es erbittet dir Osiris die Dauer des Himmels, dass du aufleuchtest gleich Ra an demselben jeden Morgen, *Leben* und *Heil* bei dir, [die Güter?] der Themis, Reichthum und Herzenslabung dem „*Reichen an Jahren*".

Col. 102 Es sind dir Sieg und Stärke, *Grossstarker*, *Gesundheit* deinen Gliedern gleich Ra am Himmel, Herzenserquickung und Wonne auf allen deinen Sitzen, o König, der da *schützet Aegypten, züchtigt die Fremdvölker*[37]. Verbringe eine Ewigkeit

Col. 103 deiner Dauer als König des Oberlandes, als König des Unterlandes, gleichwie gedeihet (fest beharrt) Tum als aufleuchtender und untergehender. Lass mich auch sagen zu Ra mit liebendem Herzen: „gieb dir (sic! statt „ihm") eine Ewigkeit auf Erden

Col. 104 gleich Chepra" (Käfer-Gottheit): dass ich wiederhole (die Bitte) an Osiris bei meinem Eintreten in seine Gegenwart: „Vervielfältige du ihm die Dauer deines Sohnes Horus!" Glückauf! Ra spricht am Horizonte des Himmels: „Es soll dir gehören eine Ewigkeit und Permanenz von Jahren

Col. 105 der Triakontaëteriden", dir, dem Sohne seines Stammes (Leibes), dem geliebten Ramses, dem Thuer des Geziemenden. Es überlässt dir Tum seine Dauer als König. Es ist Sieg und Stärke vereinigt

Col. 106 bei dir. Es ist Dahuti (Thot, Hermes) schreibend zur Seite des Allherrn der grossen Göttergemeinschaft auf meinen Ruf hin: „Es gesellt sich ihm Ra in seiner Barke, der Herr der Sekti (Auffahrt)". Seine beiden Augen erblicken,

Col. 107 was du gethan in gehöriger Weise. Befährt er den Himmel bei günstigem Winde[38] täglich, so ist grosse Freude in seinem Geleite, da er gedenket deiner Güte, bis zum Niedergange Tums,

Col. 108 im Lande des Westens: Deine Liebe (Liebe zu dir) ist in seinem Leibe an jedem Tage. Auch Unnophris, als Herr der Rechtfertigung, wegen dessen was ihm gethan deine Majestät im Punkte der Gebühr, er hat sich erweckt [von Neuem (?)]

Col. 109 beim Gedenken deiner Güte. — Mein Herz ist in Freude, Freude, wegen der Ewigkeit, welche er dir überlässt. Siehe! ich nehme in Empfang die Gegenstände, die du mir gegeben: meine Brode, mein Wasser. Mit Wohlgemuthheit athmet

Col. 110 meine Nase wegen der Thaten des hinterbliebenen Sohnes von huldigendem Sinne, der frei ist von Vernachlässigung und wohl kennt die Gefälligkeit. Du wiederholst Memnonium (Stiftung) auf Memnonium, dem Osiris, welcher die Stätte vor mir behauptet in [Abydos]

Col. 111 im Innern von Sensur. Ich vergrössere mich ebenfalls wegen Alles dessen was du an mir gethan, mich stellend an die Spitze der Nekropolis. Ich entstehe und wachse immer mehr[33]

Col. 112 [in] meiner Schöne, seit sich kümmert um mich dein Herz, der ich bin in der Tiefe. Ich dein Vater, der wahre, der zum Gott geworden ist, vermenge mich mit den Göttern beim Begleiten des Sonnendiscus. Ich gehöre

Col. 113 zu denen in der Barke des [Ra am Morgen]. Ich erscheine wie Einer von [den Gefährten] welche zu Handen des [Tum am Abend?] Seit gehört hat .....

Col. 114 gedenkt er deiner Güte [jeden Tag]. Glück auf![34] zu der langen Dauer, so dir überlässt der Sonnengott für alle (?) Ewigkeit wie [dem Herrn der beiden Welten?]. Du bist die lebendige Verkörperung des Tum, deine Worte alle

Col. 115 verwirklichen sich wie die des Allherrn. Du bist das grosse Ei, welches hinterlassen hat Chepra; die göttliche Substanz, welche [hervorgegangen ist] aus seinem Innern. Deine Geburt ist dir, so bewirkt hat Ra. Sein Wort hast du ausgesprochen [und ausgeführt] durch das was du gethan [an mir, der]

Col. 116 Amme. Du bist gekommen als lebender Ra für die Edeln des Landes; der Süden und der Norden [liegt] unter deinen Füssen. Es sind [beschieden] Millionen von Triakontaëteriden dem Ravesurma-sotep-en-Ra (Osymandyas); die Dauer des Allherrn beim Aufgange und Niedergange [in alle Ewigkeit und Permanenz]."

Hinter diesem langen Texte ist die Figur des Ramses-Sesostris wiederholt; seine Linke, welche das Lebenszeichen (den fälschlich sogenannten Nilschlüssel) hält, ist gesenkt, seine Rechte wie beim Sprechen erhoben. Seine Namensschilder mit den üblichen Legenden sowie der flügelausbreitende Geier und die conventionelle Figur des Himmels sind darüber angebracht. Den Schluss bildet hinter seinem Rücken eine Textcolumne des Inhalts, dass Sesostris seinem verstorbenen Vater Sethosis huldigt.

Commentar.

1. Col. 22. Der Titel „König des Oberlandes": *suten*, ist zwar hier an sich nicht so stricte zu fassen. Allein mit Berücksichtigung des Umstandes, dass diesmal nur Theben und Memphis genannt werden, während später Col. 75 On (Heliopolis) als dritte Stadt und zwar sehr passend sich zugesellt, da eigentlich von drei Standbildern des Sethosis für die drei Hauptstädte die Rede ist, lässt sich vermuthen, dass zwischen Ramses-Sesostris und dem

Priester-Collegium in Ann (On) ein zeitweiliges Missverständniss stattfand. Dadurch würde erklärt, warum in seinem Throuschilde der Zusatz *sotep-en-Ra* „erwählt von Ra“ gleichsam facultativ ist, indem er bald fehlt, bald steht. Man sehe nur, welche vergebliche Mühe Mariette Fouilles p. 30, 31 aufwendet, um dieses Phänomen zu erklären.

2. Col. 23. Die Ortsbenennung, welche constant durch das geblähte Segel und die Silbe *ur* geschrieben wird und die man bisher *Nif-ur* lautirt hat, lese ich *Sens-ur*, gestützt auf einen Stele-Text der Münchner Sammlung, wo diese phonetische Schreibung determinirt ist durch die Nase, die häufige Vertreterin des Segels bei den Begriffen des Hauchens und Athmens. Hinter diesem Sensur folgt das Stadtzeichen und was keinen Zweifel über die Identität aufkommen lässt, vorausgeht „der Götterkreis von Abdu (Abydos)“ mit der bedeutsamen Phrase: „ein gutes Begräbniss in dem alten guten Lande südlich von Sensur“. Das *Σῆνος πόλις Αἰγύπτου* bei Steph. Byz. ist leider zu unbestimmt; indess nicht unvereinbar mit Sensur, weil die Silbe sen redupl. *sensen* zu Grunde liegt. Der Stamm sen hat sich erhalten im Kopt. cnni bona temperies aëris cf. unten not. 38. — Jedenfalls bildete Sensur einen Bestandtheil von Abydos, vielleicht den nördlichen, wo heute El-Cherbeh liegt.

3. Col. 30. Der Gott *An-hur*, „Führer des Firmamentes“, dessen Namen zu *Ὄνουρις* graecisirt und durch *Ἄρης* übersetzt ist, war nach den geographischen Listen — vergl. Brugsch's Geogr. — der Titular des Nomos Thinites, zu welchem Abydos gehörte. Aehnlich ist der Beiname des Osiris: Unnefer „das gute Wesen“ (vergl. unten not. 34) zu *Ὀννωφρις* Onnphrius und *Ὄμφις* geworden, dessen Bedeutung *εὐεργέτης* Plutarch de Is. Osir. c. 42 nach Hermaeus richtig wiedergiebt. Analog ist die Form *Μέμφις* aus Men-nefer gebildet.

4. Col. 30 cf. Col. 64. Diese Stelle kann sich nicht ausschliesslich auf die beiden Königstafeln von Abydos beziehen, sondern lässt Statuen und andere Denkmäler der früheren Könige daselbst vermuthen (vergl. mein Schlusswort) etwa von der Art, wie sie dem Herodot (II 143) in Theben gezeigt wurden.

5. Col. 31. Was ich mit „embryonische Säulen“ übersetze, ist zum Theil zerstört.[1] Der Ausdruck *meschen*, welcher deutlich erhalten ist, hat das Deutbild des Hausplanes und wird durch demot. Bilingues als „Wiege“ oder „Geburtsstätte“ bezeichnet. Es wäre also gestattet zu übersetzen: „Die Säulen, welche in der Geburtsstätte sind, waren zu Staub geworden“, oder „lagen noch am

1) Brugsch Lex. p. 953 übersetzt diese Stelle in Verbindung mit dem Vorhergehenden: „Nicht haftete ein Ziegelstein auf dem andern“. Aber wie alsdann fortfahren?

Boden". — In dem Gemälde zu c. 125 des Todtenbuches bezeichnet *uischen* einen mit Kopf versehenen Embryo. Die Deutbilder des Hausplanes und des quadratisch behauenen Steines, der damit wechselt, stehen sich graphisch so nahe, dass sie leicht vertauscht werden konnten.

6. Col. 31. Sowohl die andern Bauten des Königs Sethosis, als der Theil seines Memnoniums in Abydos, welcher zu seinen Lebzeiten ausgeführt wurde, zeigt den schönsten Styl sowohl in Architectur als Sculptur und Malerei. Dieser Styl verlor sich in den späteren Jahren seines Nachfolgers Sesostris, wie Mariette Fouilles p. 9 gebührend hervorhebt.

7. Col. 33. Was ich mit „Herold" übersetze, wird sonst als „Schatzmeister" aufgefasst; Mariette schreibt p. 12 bloss den ägyptischen Ausdruck *cheb-sahu*, dessen Lesung leider! ebenfalls unsicher ist. Legt man für die Wespe die Lesung *chab* ϩⲁϥⲟⲩⲓ crabro zu Grunde, so würde allenfalls *cheb-sahu* in dem kopt. ϩⲉⲙⲥⲛⲟⲩϯ familiaritas zu finden, und der Beamte ein familiaris des Pharao sein. Der Umstand, dass familiaris auch durch (ⲉⲧ-) ϩⲉⲙⲥⲛⲟⲩϯ ausgedrückt wird, liesse vermuthen, dass der zweite Bestandtheil mena (ein Amulet) lautete, ebenso gut als sahu. Eine ähnliche Dissophonie kommt der Wespe zu, da sie als Bezeichnung Unterägyptens sachet ⲥⲁϩⲏⲧ, ⲥⲁϧⲏⲧ lautete, was auf ⲥⲁϧⲟⲧ, ⲥⲁϧⲱⲧ *γαζοφυλάκια* um so leichter hinführen mochte, als man das Amulet *mena* als Geldbörse betrachtete.

8. Col. 34. Von den so häufig genannten vier Klassen der Bevölkerung: *patu* ⲫⲱⲓ germen (proletarii?); *tennu* ⲧⲁⲓⲥ homo qui alitur (alumni); *hemmu* oder *amemu* ⲥⲙⲁⲓ insons ⲉⲩⲫ-ⲱⲙⲓ celebritas honoratus (honoratiores); sind die *rechiu* mit dem Deutbilde des Vogels (Phoenix?) als die Wissenden (*rech*) aufgefasst worden. Allein dieses Wort hat niemals ein solches Determinativ. Ich für meinen Theil denke bei *rechiu* an ⲣⲁϩ-ⲉ liber, ingenuus mit einem augmentischen ⲉ.

9. Col. 34. Der „Boden" *setu* Kopt. ⲥⲉⲧⲉ (-ⲙⲉϩⲉ solum agri) ist von H. Mariette Fouilles p. 12 in seiner sonst sehr guten Uebersicht unsres Textes falsch aufgefasst d. h. in zwei Theile zerlegt worden: dans leur empressement, ils semblent „des oies" qui courent en rasant le sol et en poussant des cris. Die „Gans" sie ist eben die phonetische Hieroglyphe, die *se-tu* anlautet.

10. Col. 35. Diese Stelle, etwas schwieriger zu verstehen, als der sonstige Text, wird in ihrem Sinne gesichert durch ähnliche Angaben der Monumentalinschriften z. B. Thutmosis' III in Theben (Brugsch Rec.). Trotz des Hyberbolischen im Ausdrucke beruhten die schmeichelhaften Aeusserungen der Höflinge doch auf einem soliden Boden von Thatsachen, wie die vielen Denkmäler des Sesostris allein schon beweisen und ihre Berufung auf die Wahrheit ihrer Angaben ist für uns hinlänglich als berechtigt erwiesen.

11. Col. 36. Die so häufig vorkommende Doppelgruppe *schai-rannut* z. B. in dem Gemälde der Psychostasie Todtenbuch c. 125 hat sonst regelmässig die Deutbilder eines Mannes und eines Weibes hinter sich. Ich vergleiche der Kürze wegen kopt. ϣⲙⲙ pubes und ⲣⲟⲟⲩⲧ, ⲗⲁⲩⲟⲩ virgo, im Uebrigen auf mein Programm von 1867: „Homer und Aegypten" verweisend.

12. Col. 38. Die Feldzüge des Sesostris in's Ausland sind notorisch und durch die Denkmäler bewiesen. Nur der ihm von Herodot II 102 zugeschriebene Feldzug zu Wasser und zu Land vom arabischen Busen aus längs des Rothen Meeres harrt noch seiner Bestätigung. Neuere Reisende wollen die Sesostris-Stelen in Arabien als Ruinen bei Mekka getroffen haben. Wichtiger, als diese unsicheren und allgemein gehaltenen Nachrichten, scheint mir die Angabe Mariette's (Fouilles p. 10): Près de la porte .... sont les restes d'une composition historique. Ramsès combat des étrangers. Aucun texte n'est apparent. Voici le profil de trois des personnages appartenant à l'armée vaincue. Die drei Köpfe zeigen den arabischen Typus. Diesen Feldzug unternahm Ramses wahrscheinlich als Prinz-Thronfolger oder während seiner Mitregentschaft.

13. Col. 39. Als Gesetzgeber wird Sesostris von Diodor I 94 ausdrücklich genannt, wenn er auch diese seine Thätigkeit auf τὸ μάχιμον ἔθνος beschränkt. Beiläufig bemerkt, erklärt sich die von ihm gebrauchte Namensform Σεσόωσις aus der hieratischen Spielart Sesesu (neben Sesustra). Die Angabe unseres Textes verdient also Glauben, schon deshalb, weil sie nicht, wie sonstige der Art, mit Mythologie verquickt ist.

14. Col. 40. Die vieldeutige Wurzel *ma*, besonders wo sie ohne Determinativ steht, kann nur durch den Zusammenhang begriffen werden. Hier empfiehlt sich offenbar ⲙⲁ disquirere ⲙⲉⲩⲉ cogitare, wie ich schon in meinem „Pap. Prisse" vorgeschlagen habe. Da ich damit keinen Anklang fand, wurde ich in der Abhandlung „Altägyptische Lehrsprüche" (des Pap. Leydens. I 344) wieder zweifelhaft und doch passt dort für das so häufige *ma-tenu* nur die Uebersetzung scitote! In meiner jüngsten uk. Arbeit „Prinzessin Bentrosch und Sesostris II" habe ich *ma't* als Fragepartikel (= מָה quid) aufgefasst. Allein auch da, als in einer vollkommen identischen Parallelstelle zu der unsrigen, eignet sich nur die Uebertragung: „wisset (ohne das Pron. *tenu*), ich habe euch rufen lassen".

15. Col. 41/42. Diese ganze Stelle von „ob — Vater" gehört zu den schwierigeren. Dass die Partikel *ar* ⲁⲣⲏⲟⲩ si forte auch concessiv stehen kann, liegt auf der Hand. Nur das erste Wort von Col. 42, das ich *sesutu* lese, erregt Bedenken. Indess bietet das kopt. ⲥⲱⲥ evertere ⲥⲱⲥ eversio den passenden Begriff.

16. Col. 42. cf. Col. 68. Der gesperrte Satz könnte als eine in Erfüllung gegangene Prophezeiung gefasst werden. Doch ist zu berücksichtigen, dass selbst Denkmäler von Nicht-Königen z. B. das

des Bokenchons in der Münchner Glyptothek *) solche Beziehungen auf die Zukunft und den gehofften Nachruhm enthalten. Um so mehr durfte ein Pharao wie Sesostris, der thatsächlich die meisten Monumente errichten liess, die Fortdauer seines Namens bei der Nachwelt verkündigen. In der That hat fast nur er allein bei den Classikern einen Nachhall gefunden.

17. Col. 44. Von den hier vorkommenden Titeln kennen wir den *hyq* aus dem Namen der Ὑκου-σσώς = βασιλεῖς ποιμένες. Der *repa* oder „Nachfolger" (Erbe) steckt vielleicht in dem biblischen Ρεφα-n, worunter man den Saturnus (Kronos) d. h. Seb versteht. Wirklich führt dieser häufig die Legende *repa* nuteru, was dem Diodor *νεώτατος τῶν θεῶν* übersetzt wurde, weil *repa* stammverwandt scheint mit *renpo* juvenis. Der häufigste Titel zur Bezeichnung des Vollkönigs ist *suten* (cf. supra not. 1); er liegt versteckt in Ἀμον-ρα-σο-νθήρ d. h. *Amon-Ra-suten-nuteru* „Amon-Ra, König der Götter".

18. Col. 44. Der ebenerwähnte Seb, der häufig als gleichbedeutend mit „Erde" vorkommt, weshalb „der Thron des Seb" den irdischen Thron bedeuten mag, wurde mit Kronos und Saturnus identifizirt. Die Gleichung Saturnus = Πετβε erklärt sich aus *paut-ap* „der erste" oder „Urgott". *Paut* ist Πετ und Φ† = deus.

19. Col. 46. Leider! ist der Passus etwas zerstört; doch lässt das Wort *nemmá* „verbessern" wegen der oft angewendeten Wortspiele in der Lücke *nemmá* ⲛⲟⲩⲛ νοῦν = Νείλου ἀνάβασις vermuthen. Dass Sesostris die Nomen Aegyptens eingetheilt und viele Canäle (διώρυχας) hat graben lassen, bezeugt Herodot II 108 und die Denkmäler, woru auch das vorliegende gehört, bestätigen dies. Nur ist dies hier in die Zeit der Minderjährigkeit oder Mitregierung neben Sethosis verlegt, der bekanntlich (Diodor) die lange Schutzmauer im Osten des Delta aufführen liess.

20. Col. 47. Aus dem Papyrus judiciaire hatte Devéria den Schluss gezogen, dass die Gruppe *chen* mit dem Deutbilde eines sonderbaren Zeichens (Σ— oder ϒ) und dem Hausplane nebst der Figur einer weiblichen Person, den ägyptischen Harem bezeichnen müsse. Dies ist bezweifelt worden (von Chabas); allein mit Unrecht. Unser Text entscheidet die Frage endgültig. — Es scheint nun, dass, so wie es heut zu Tage im Orient geschieht, auch in Altägypten an Günstlinge solche Harems-Frauen abgetreten wurden. So zeigt ein kleines Denkmal der Münchner Glyptothek (Sitzgruppe) neben einem „Meister aller Bauten" Namens Tiau, seine „Hausherrin", d. h. Frau, mit dem Nom. propr. *Ta-chenta-u* — eine sonderbare Pluralform: chenta-u, neben dem Singular-Artikel *ta* „die". Dasselbe Ehepaar erscheint noch einmal (Lieblein Dict. Nro. 785) anderwärts mit der Variante „die Hausherrin" *Chen-u*,

*) Vergl. meine Abhdlg. in Z. d. DMG. XVII (1863).

wieder pluralisch, aber ohne Artikel. Ich vergleiche der Kürze wegen das kopt. (peq-) ϩenni(ϯ) domestica.

21. Col. 53. Das Wort *schera* mit dem Deutbilde der Mauer, des bewaffneten Armes und des Mannes (erste Person) ist deutlich erhalten in ϣⲟⲣ obstruere, ϣⲱⲣ obturari. Man sehe die Verbauung von 5 Thüren auf dem Plane Mariette's pl. 3 e-i'-ß' und vergleiche, was er p. 11 darüber sagt: Cette disposition bizarre (7 Thüren in der Façade) est due à Sét(os)i! Mais, à la mort de ce roi, Ramsès fit boucher les portes avec des blocs de grès, ne réservant que celle au milieu et une petite entrée dans la porte du nord. Douze piliers monolithes de calcaire, reliés à leur sommet par un entablement, furent dressés en avant de la façade ainsi modifiée, pour en corriger la monotonie.

22. Col. 54. Dass das Memnonium des Sethosis ein Doppelbau ist, lehrt ein Blick auf den Plan und die Einleitung Mariette's. Die Namen des Sethosis und Ramses wechseln darin ab, je nachdem der eine oder der andere den betreffenden Theil ausführen liess. An den Tempel Ramses' oder den des Osiris, die nördlicher liegen, ist hierbei nicht zu denken.

23. Col. 57 ult. Eine wahre crux Aegyptologorum ist das Wort *ādja*, geschrieben im Anlaute mit der Insel ā אי und determinirt durch den die Hand zum Munde führenden Mann, der hinter allen Begriffen des Denkens und Sagens steht. Ich vergleiche ϭⲱ sermo. Leider ist der Gegensatz „That" in einer Lücke verschwunden. — Uebrigens, wenn für die Insel (ⲙⲟⲩ insula) der Anlaut *m* gesetzt wird, so erhält man die öfter vorkommende Sylbe ⲙⲉϫ, welche circum bedeutet, und also hier: „das Aussenwerk".

24. Col. 60. Dass die Aegypter im Allgemeinen die Namen der Dynasten, unter denen sie geboren wurden oder lebten, zu führen pflegten, ist bekannt. Seit Ramses II Sesostris erscheint der Name Ramessu sehr häufig. Aber auch seine Nachfolger auf dem Throne acceptirten, wohl wegen seiner Berühmtheit und Pietät, bis zum Schlusse der XX. diesen Namen, so dass man im Ganzen 16 Ramses zählt.

25. Col. 64. cf. 79. In unsrer Inschrift zeigt sich Ramses voller Pietät gegen seinen Vater Sethosis. Am Baue selbst aber hat Mariette (pl. 11) Ueberdeckungen des letzteren Namens durch den ersteren wahrgenommen: Salle c . . .: sous les grands hiéroglyphes de Ramsès sont cachées les fines sculptures de Séti, habilement dissimulées . . . .

26. Col. 68. Statt meiner Lesart Tamehu bietet das Original Muhut. Der Fehler des Steinmetzen — es ist nicht der einzige! — erklärt sich aus der Gewohnheit, das Wort ta Land vor vielen Völkernamen zu sehen. Bisweilen schrieb man Ta-mehu „die Land-norder (Nordländer)". Allein hier steht dieses Volk nicht für den Norden, sondern für den Westen. Denn die äthiopischen *Chent-han-nefru* vertreten den Süden, die Völker

der See (des Mittelmeeres) den Norden, die assyrischen Rotennu den Osten, folglich die Tamehu den Westen. Graphisch begreift sich der Irrthum auf die einfachste Weise.

27. Col. 69. Dass Ramses II Sesostris hier ein Gott ist, steht nicht ohne Beispiel da. Ich erinnere nur an den Pap. Abbott und andere Texte, die ich in meiner letzten Abhandlung „Prinzessin Bentrosch" angedeutet habe. Sie zeigen, dass der Titel *nuter aa* „grosser Gott" hauptsächlich hinter dem Thronschildnamen *Ra-vesu(r)-ma* vorkommt. Da *Ra* häufig unlautirt bleibt und der Rhotacismus von nuter und vesur allmälig verschwand, so las sich die Legende: Vesu-ma-nuti-aa, woraus 'Οσυ-μα-νδύ-α-ς, dessen Grabmal Diodor I 47 so ausführlich beschreibt. Es ist das Ramesseum auf der Westseite Thebens.

28. Col. 70. Die Papyrusrolle mit dem Deutbilde eines Griffels dahinter, kehrt ebenso im Todt. c. 23 Col. 2, ferner im Berliner papyrus médical wieder; die beiden Male ist das Instrument von *ba* „Eisen". Es ist aber nicht „un livre de fer" (Chabas Antiq. histor.) noch „with his book, [brick?] made of mud" (Birch u. Bunsen: Egypt's place V p. 185), sondern einfach ein „Griffel" (von Eisen), dessen Namen uns andere Texte liefern unter der Form *djedfet*, wohl in ⲥⲟϫϥ instrumentum, ⲥⲟϫϥⲉϥ dolatorium, erhalten, das mit ϫⲟϫϥ vulnerare, ⲥⲱϫϥ frangi, zusammenhängen mag.[1])

29. Col. 75. Das Wortspiel dieser Stelle: — *chenti* Standbild, *chennui* Rastplatz, *chenui* ϣⲉⲩⲛⲓ Scheune, Getreidespeicher — habe ich durch Statuen, Stationen, Stadeln nachgeahmt.

30. Col. 79 cf. 81. Die schwierigste Stelle, obwohl die Lesung durch die Wiederholung der Anfangsgruppen gesichert ist. Dadurch, dass ich das Ganze beide Male fragend nehme, wird ein leidlicher Sinn gewonnen, mit Ausnahme der Schlussgruppe, die ich in der Noth des Augenblicks mit „Schuldigkeit" übersetze. Vielleicht hat das Kopt. ⲣⲁϣⲓⲧ deberi (Methatesis unseres *rat-su*) den hier erforderlichen Begriff erhalten. — Weitere Bedeutungen des Stammes *rat* siehe unter not. 32.

31. Col. 84. Der Gegensatz zu „schriftliche Besitzrollen" verlangt etwas der Art, wie ich übersetzt habe. Wörtlicher wäre: „welche waren im Munde der Aussagenden".

32. Col. 85. Der „Bauer" ist durch ein sonderbares Geräth bezeichnet, welches dem Getreidesäckchen der Figurinen (für die Gefilde Aalu 'Ηλύσιον) ähnelt — mit der Aussprache *annuti* cf. ⲁⲛⲉⲧⲓⲟ accola —. Wegen der jährlichen Ueberschwemmung war jedesmal eine neue Vermessung nothwendig, um die Grenzen

1) Brugsch Lex. 1141 liest die Gruppe *cheti-m-schā* und übersetzt: „Steinschneider in Schrift", das griechische Ζωγλύφος des Antigraphon Grey beiziehend.

der Grundstücke (cf. Col. 33) festzustellen. Ich habe daher seit geraumer Zeit die Gruppe *redun* geschrieben mit dem Stricke, dem kopt. ⲗⲉⲅⲧⲱⲛ-ⲥ delineatores, identifizirt. Die Bedeutung aedificatores eignet diesem Stamme ebenfalls, und wird vermittelt durch das λίθος στερεός *) der Rosettana. — Was endlich meine „Zimmerleute" betrifft, so besteht die Gruppe aus einem Beile nebst *hu*; ich lese *kehu* = ⲕⲉϩ amputare. Oefter sieht man das Instrument allein mit dem Verdoppelungszeichen darunter (De Rougé Chrestom. p. 115): es ist die Reduplication ⲕⲉϩⲕⲱϩ incidere.

33. Col. 90. Die bisherige Analyse der Gruppen *auchem-urd* und *auchem-sek*, als wären die Planeten die „Nicht-Ruhenden", die Fixsterne die „Nicht-Ziehenden", hat mir längst ähnliche Zweifel erregt, wie Hn. Chabas, der statt der Bezeichnung durch eine Negation einen positiven Begriff erstrebte und daher diese beiden Klassen unter die identische Rubrik travailleurs de l'escorte sur le navire de Ra zusammenbrachte. Die Anbringung des Zeichens der Negation gilt nur der Sylbe *chem*, ist also für das Ganze nicht massgebend. Aehnlich fasst Horapollo I 54 den πελεκάν, kopt. ϩⲁⲗⲁⲓ pelicanus, als (phonet.) Symbol eines ἄνους aus keinem besseren Grunde, als weil *chem* mit dem Deutbilde der beiden leeren Hände (nach Chaeremon μὴ ἔχων) der beständige Gegensatz zu *rech* scire ist. — Ich gehe von der Thatsache aus, dass die Decan-Sterne *chabesu* ⲭⲏⲃⲥ lucerna, candelabrum, lychnus, ellychnium, ϩⲏⲃⲥ lampas, also „Lampen" genannt werden. Unter diesem Gesichtspunkte erscheinen mir die *auchem-urd*-Sterne cf. ⲁϩⲙⲉⲓ ellychnium als die „ruhenden", die *auchem-sek*-Sterne als die „ziehenden Leuchten". Da nun statt *auchem* häufig bloss *chem* steht, so lässt sich auch der Pflanzenname σιμ-σίρα **) aus Dioscorides beiziehen, der durch λυχνὶς ἀγρία lychnis silvestris übersetzt wird, so wie σιμ-σόν, **) welches durch λυχνὶς στεφανωματική lychnis coronaria wiedergegeben wird. — Der Uebergang des *chem* in *schem* liegt schon hieroglyphisch vor, daher dieses σιμ. — Auch bemerke ich noch, dass statt *urd* das Wort *hem(s)* „sitzen", und statt *sek* das Wort *hop* „laufen" gebraucht wird, so dass also die *chem-hem(s)* die sitzenden, die *chem-hop* die

*) Brugsch Lex. 880 übersetzt die Stelle Pap. Anast. V 8, 2: „Sei nicht faul, sonst wird dich ein Strick züchtigen", gegen Chabas': ne te châtiera vertement, was der Grammatik besser entspricht; nur dürfte statt vertement (ⲉⲣⲟⲧⲟⲧ viriditas) „ferm" (ⲟⲩⲣⲁ firmare) sich besser empfehlen.

**) Die beiden Eigenschaftswörter σίρα und σόν sind allerdings ohne die hierogl. Prototype nicht zu errathen. Indess dürfte ersteres im kopt. ϩⲣ *hr* sperare (villa), letzteres in dem Composit. (ϣ-)ⲁⲛ gratus („Huond gefallen") versteckt sein.

„laufenden Leuchten" wären. — Die bisher angenommene Ordnung ist also gerade umzukehren. Für meine Auffassung spricht auch der Umstand, dass die Sterne *achemu* ohne *urd* und *sek* vorkommen. Brugsch Lex. p. 905.

34. Col. 94. Der Steinmetz hatte fehlerhaft *Unnefer Οὔνω-φρις*, den Beinamen des Osiris (*cf.* supra not. 2) mit dem Deutbilde dieses Gottes eingegraben. Dieser Fehler wurde nachher von ihm selbst dahin corrigirt, dass er nach dem Worte *Uun* „Wesen, sein", quer durch den Kopf der Figur den *κεράστης*, die bekannte Schlange mit dem Lautwerthe *f* (unser F zeigt noch die beiden Hörner!), einmeisselte. Es ist also sicher zu lesen *unn-f nefer* „er ist gut, brav", was zum unmittelbar vorhergehenden „Sohn" vortrefflich passt, während der Gott Unnophris hier keinen Sinn gäbe. Es ist diese Correctur zugleich ein greifbarer Beweis für die Richtigkeit des Champollionischen Systemes.

35. Col. 97. Der Titel *ta-onch* „gebend Leben" steht gewöhnlich hinter den Schildern der regierenden Könige; die Gruppe schliesst Col. 98 mit *Ra-onch* „ein lebender Ra". Die vorausgehende Lücke, in Bezug auf *au* (*ⲉⲧⲱ*) ist zu ergänzen durch *m ra* = in acto pa actio „wirklich". Hierin steckt wieder ein Wortspiel und zugleich die Spur eines Humors, den die ägyptischen Schreiber öfters walten liessen, besonders in ihren confidentiellen Briefen. Aus solchen stammt die Versetzung des Namens *Ra-mest-su* zu *Sesustra Σέσωστρις*.

36. Col. 99. Die Gruppe *m huni-r-hra* kommt öfters vor, so z. B. in der politischen Unterweisung des Königs Amenemha I an seinen Sohn Vesurtesen I, wo der Vater sagt (Pap. Sallier II 2, 1): „ich wachte auf um zu kämpfen (gegen die Verschwörer im Palaste) seiend allein auf mich beschränkt; ich erblickte „*huni-r-hra*" das Adytum „in der Gewalt des Bösen". Hier empfiehlt sich für den fraglichen Ausdruck die Bedeutung „schnurstracks gegenüber", die auch an unsrer Stelle zutrifft; denn statt des Begriffes „erblicken" steht der verwandte „sprechen, sich unterreden" und wirklich folgt ein Gespräch zwischen Vater und Sohn. Die Zerlegung der Gruppe *huni-r-hra* ergiebt „schlagend wider das Gesicht". — Das kopt. ϯ-ⲉ-ϩⲣⲉ-ⲛ adversari eig. „kämpfen gegen Gesicht von" ist analog gebildet cf. ϯⲛⲁ-ϩⲣⲁ-ⲛ contrarius, ⲛⲁ-ϩⲗⲉ-ⲛ coram. — In der Oase el Kargeh hat Darius I einen Tempel gebaut und neben seinen gewöhnlichen Namensschildern einmal auch eines mit der Legende Setetu-Ra, während sein Vorgänger Kambyses im Thronschild Ramesut führte. Man sieht, wie beide Perser dem Ramessu-Sesostris sich assimiliren wollten, und vergleiche Herodot II 110 und Diodor I 58 wegen des anfänglichen Widerspruches der Priesterschaft gegen diese Gleichstellung.

37. Col. 102. Die Uebersetzung einer Obelisken-Inschrift durch

Hermapion *) bietet fast alle Titel aus dem reichen Protokolle des *'Ραμέστης* (fünf Mal), welcher kein anderer ist als unser *Ra-mes(t)su* (*Μιαμοῦν* = *ὃν Ἄμμων φιλεῖ, ἀγαπᾷ*). Die zuletzt citirte Stelle lautet *ὃς ἐφύλαξε τὴν Αἴγυπτον, τοὺς ἀλλοεθνεῖς νικήσας.* Die öftere Erwähnung von *Ἡλίου πόλις*, das Ramestes reichlich bedachte — auch den dortigen Phoenix-Tempel füllte er mit Gütern an — erklärt sich daraus, dass der Obelisk ein heliopolitanischer war, aufgerichtet zu einer Zeit, wo das Missverständniss, wie es unser Text (Col. 22 cf. not. 1 supra) andeutet, geschwunden war.

38. Col. 107. Ich übersetze „mit günstigem Winde", obschon nur *m mau* steht, determinirt durch das geblähte Segel. Brugsch Lex. 573 citirt aus Edfu die ganz identische Phrase und übersetzt ebenfalls „die Sonne mit günstigem Winde hat mit vollen Segeln den Himmel durchschifft". Allein seiner Erklärung, dass dieser günstige Wind *ma* von der Bedeutung „offen" ausgehe, kann ich nicht beistimmen, da der für *ma* notorische Begriff r e c h t auch hier zutrifft. Es ist eben der Wind comme il le faut. Vielleicht ist dieses *ma* in ⲙⲁⲛ̄-ⲭⲱⲣⲁ enthalten; die von Parthey gebotene Uebersetzung „locus Chori (venti)" genügt nicht, da man bei den Aegyptern an keine Aeolus-Höhle für die Winde zu denken hat. Wahrscheinlich bedeutet es „der Land-(*χώρα*)-Wind", und dieser, wenn man ihn von Ost nach West streichend denkt, ist für die Fahrt der Sonnenbarke günstig. cf. supra not. 2 zu Col. 23.

39. Col. 111. „Ich wachse immer mehr Col. 112 in meiner Schöne". Der Ausdruck *hau* kehrt in unserm Texte öfter wieder, immer mit den drei Pluralstrichen, auch wo nur der Singular- oder Verbalbegriff passt. Aehnlich steht bei *asch* „viel" das Pluralzeichen, auch wo es durch das causative *s* zu der Bedeutung multiplicare kommt. Das kopt. ϩⲟⲩⲟ plus entspricht durchaus unserm *hau*. So lautet die Ueberschrift cap. 163 vom Todtenbuch: „Kapitel (Stücke) gesammelt zu einem zweiten (anderen) Buche, *m hau* „als Zuwachs" der Schrift *per-em-hru*".

40. Col. 114. Der Ausdruck *makatu* ist schon Col. 60, dann in Col. 104 in der kürzeren Form *maka* vorgekommen. Ich vergleiche ⲙⲟⲕ „m a c t e !" ohne zu behaupten, dass der (übrigens noch nicht erklärte) lateinische Zuruf eine Entlehnung aus Aegypten sei. Also: Glück auf!

---

*) Der Leser findet in dieser von Ammian. Marcellinus bewahrten Probe einer antiken Uebersetzung zugleich den Beweis, dass die Banalitäten und Wiederholungen des grossen Sesostris-Textes von Abydos nicht mir zur Last gelegt werden dürfen.

Schlusswort.

Der grosse Sesostris-Text von Abydos hätte uns ohne Zweifel, vermöge seiner grossen Ausdehnung, wichtigere Aufschlüsse ertheilen können. Indess auch so, wie er nun einmal ist, enthält er schätzenswerthe Belehrungen und zwar in dreifacher Richtung: 1) Vermittelt er das Verständniss darüber, dass dort, wo die beiden wichtigsten Königstafeln gefunden worden sind, überhaupt Denkmäler der ältesten Geschichte Aegyptens*) existirten, die ein glücklicher Fund einst zu Tage fördern kann. 2) Giebt er uns authentische Auskunft über den Fundamentalsatz der ägyptischen Pietät: den Ahnen-Cultus, zu dem die langen Listen der Prinzen und Prinzessinnen in Beziehung stehen. 3) Gewährt er uns Einsicht in den noch vorhandenen Doppelbau des Memnoniums Sethosis I. — Möge es Hn. Mariette gelingen, bei wiederholten Ausgrabungen in dieser uralten Nekropolis nicht nur Strabo's Brunnen, sondern auch das Grab des Osiris nebst Zubehör aufzudecken!

---

*) Mariette: Fouilles I. pl. 82 stehen hinter Sethosis seine Eltern: Ramenpehuti (Ramses I) und Sit-ra. Von den Kindern des Ramses II Sesostris hat sich sein unmittelbarer Nachfolger: Mer-en-ptah, der Pharao des Exodus, ebenfalls durch seine Namensschilder verewigt (Mariette pag. 9 u. 10). Auch Ramses III (*Papyieros*) und ein späterer Ramesside erscheinen in Abydos.

Das Verhalten der drei kanonischen Grammatiker in Indien zu den im Wurzelverzeichniss mit ष und स anlautenden Wurzeln.

Von

O. Böhtlingk.

Es handelt sich, wie der Leser erwarten konnte, auch in diesem zweiten Artikel über das Mahâbhâshja *) hauptsächlich darum, wie die ohne alle nähere Angabe der Sprechenden ununterbrochen fortlaufenden Worte in dem eben genannten Werke unter Kâtjâjana und Patañgali zu vertheilen seien. Um dem Leser die Prüfung meiner Ansicht in Betreff dieses Punktes zu erleichtern, habe ich, auf die Gefahr hin mit der Zeit eines Bessern belehrt zu werden, den Namen des Sprechenden den von mir ihm zugeschriebenen Worten vorgesetzt. Wie im ersten Artikel erscheinen auch hier Kâtjâjana und Patañgali als einander gegenüberstehende Klopffechter. Die Palme der Spitzfindigkeit und des Dünkels können wir getrost Patañgali zuerkennen.

Pâṇini 6, 1, 64:

धात्वादेः षः सः । ष als Anlaut einer Wurzel wird स.

Patañgali:

धातुग्रहणं किमर्थम् । इह मा भूत् । षोडन्, षण्ढः । षडिकः । Warum heisst es einer Wurzel? Damit die Substitution in षोडन् u. s. w. nicht stattfinde.

---

*) Vgl. S. 183—190 dieses Bandes.

अथादिग्रहणं किमर्थम् । इह मा भूत् । पेष्टा । पेष्टुम् । Warum heisst es ferner „als Anlaut?“ Damit die Substitution in पेष्टा und पेष्टुम् (von पिष्) nicht Statt finde.

Kâtjâjana:

नैतदस्ति प्रयोजनम् । अस्त्वत्र सत्वम् । सत्वे कृत इण उत्तरस्यादेशसकारस्येति षत्वं भविष्यति । Dieses ist nicht der Zweck. Nehmen wir an, dass hier die Substitution von स Statt fände. Sobald die Substitution von स vollzogen ist, wird das auf ein ए folgende substituirte स nach P. 8, 3, 59 (wieder) zu ष werden.

Patańgali:

इदं तर्हि । लषिता । लषितुम् । Nun dann wegen लषिता und लषितुम्.

इदं चाप्युदाहरणम् । पेष्टा । पेष्टुम् । Aber auch पेष्टा und पेष्टुम् gelten als Beispiele.

ननु चोक्तमस्त्वत्र सत्वम् । सत्वे कृत इण उत्तरस्यादेशसकारस्येति षत्वं भविष्यतीति । Es ist aber doch gesagt worden, „sobald die Substitution von स vollzogen ist, wird das auf ein ए folgende substituirte स nach P. 8, 3, 59 (wieder) zu ष werden.“

नैवं शक्यम् । इह हि पेक्ष्यतीति षत्वस्यासिद्धत्वात् षढोः कः सीति कत्वं न स्यात् । Auf diese Weise geht es nicht, da im Futurum पेक्ष्यति (von पिष्) die Substitution von क für ष nach P. 8, 2, 41 nicht erfolgen könnte, weil die Substitution von ष in Bezug auf diese Regel (nach P. 8, 2, 1) als nicht vollzogen zu betrachten wäre.

Kâtjâjana:

[सादेशे सुब्धातुष्ठिवुष्वष्कतीनां सत्वप्रतिषेधो वक्तव्यः ।] सुब्धातुः । षोडीयति । षण्ढीयति । ष्ठिवु ।

ष्ठीवति । ष्वष्क । ष्वष्कते । Bei der Substitution von स muss gesagt werden, dass die Substitution von स bei Denominativis, sowie bei ष्ठिव् und ष्वष्क् verboten sei. Beispiele für Denominativa: षोडीयति und षण्ढीयति, für ष्ठिव् und ष्वष्क् : ष्ठीवति und ष्वष्कते.

Patañgali:

सुब्धातूनां तावन्न वक्तव्यः । उपदेश इति वर्तते । उद्देशश्च प्रातिपदिकानां नोपदेशः । Zunächst ist das Verbot für Denominativa nicht auszusprechen, da (im Sûtra) „wie es die Schule aufführt“ aus dem Vorhergehenden zu ergänzen ist und Nominalthemata in ihrer wirklichen Form, nicht in einer der Schule aufgeführt werden.

Kâtjâjana:

यद्येवं नार्थो धातुग्रहणेन । कस्मान्न भवति षोडन् । षण्ढः । षडिक इति । उपदेश इति वर्तते । उद्देशश्च प्रातिपदिकानां नोपदेशः । Bei so bewandten Umständen brauchte man (im Sûtra) auch nicht „Wurzel“ zu sagen. Warum findet aber die Substitution in षोडन् nicht Statt? Weil „wie es die Schule aufführt“ aus dem Vorhergehenden zu ergänzen wäre, und Nominalthemata in ihrer wirklichen Form, nicht in einer der Schule aufgeführt werden.

Patañgali:

ष्ठिवेरपि द्वितीयो वर्णष्ठकारः । Was nun ष्ठिव् anbetrifft, so ist der zweite Consonant ein ठ.

Kâtjâjana:

यदि ठकारः । तुष्ठ्यूषति* । तेष्ठीव्यत इति न सिध्यति । Wenn es ein ठ ist, dann bleiben die Formen तुष्ठ्यूषति und तेष्ठीव्यते unerklärt.

---

*) Von mir hinzugefügt.

Patańgali:

एवं तर्हि षकारः। Nun, dann ist es ein ष.

Kâtjâjana:

यदि षकारः। टुष्ठ्यूषति[1]।, टेष्ठीव्यत इति न सिध्यति। Wenn es ein ष ist, dann bleiben die Formen टुष्ठ्यूषति und टेष्ठीव्यते unerklärt.

Patańgali:

एवं तर्हि द्वाविमौ ष्ठिवू। एकस्य द्वितीयो वर्णष्ठकारः। अपरस्य षकारः। यस्य षकारस्तस्य सत्वं प्राप्नोति। Nun, dann giebt es zwei ष्ठिव्, das eine mit ठ an zweiter Stelle, das andere mit ष. Bei dem mit ष wird die Substitution von स eintreten.

एवं तर्हि द्वाविमौ द्विषकारकौ ष्ठिवुष्वष्कती। किं कृतं भवति। पूर्वस्य षकारस्य सत्वे कृते परेण संनिपाते ष्टुत्वं भविष्यति। Man könnte auch sagen, dass beide, ष्ठिव् und ष्वष्क्, mit doppeltem ष anlauteten. Was wäre die Folge davon? Wenn der Uebergang des ersten ष in स erfolgt wäre, würde dieses beim Zusammenstoss mit dem zweiten ष nach P. 8, 4, 41 in ष übergehen.

Kâtjâjana:

नैवं शक्यम्। इह हि ष्वलिट् ष्ठीवति। मधुलिट् ष्वष्कते। ष्टुत्वस्यासिद्धत्वात् डः सि धुडिति धुट् प्रसज्येत। Auf diese Weise geht es nicht, da in diesem Falle in ष्वलिट् ष्ठीवति und मधुलिट् ष्वष्कते nach P. 8, 3, 29 zwischen ट und स das Augment ध (त) eingeschoben werden könnte, indem nach P. 8, 2, 1 die Substitution von ष in Bezug auf jene Regel als nicht vollzogen zu betrachten wäre.

---

1) टुष्ठ्यूषति der Text, तुष्ठ्यूषति die Corrigg.

Patañgali:

एवं तर्हि यकारादी ष्ठिवुष्वष्कती । किं यकारो न श्रूयते । लुप्तनिर्दिष्टो यकारः । Nun, dann könnte man sagen, dass ष्ठिव् und ष्वष्क् mit य anlauteten. Wie kommt es aber, dass man das य nicht hört? Das य ist als elidirt (nach P. 6, 1, 66) angegeben.

अथ किमर्थं षकारमुपदिश्य तस्य स आदेशः क्रियते । न सकार एवोपदिश्येत । Warum führt man aber die Wurzeln in der Schule mit anlautendem ष an und lässt dieses in स übergehen, anstatt sie schon in der Schule mit स aufzuführen?

लघ्वर्थमित्याह । Der Erleichterung wegen würde er (Pâṇini) sagen. कथम् In wie fern? अविशेषेणायं षकारमुपदिश्य सकारादेशमुक्त्वा लघुनोपायेन षत्वं निवर्तयति आदेशप्रत्यययोरिति । इतरथा हि येषां षत्वमिष्यते तेषां तत्र ग्रहणं कर्तव्यं स्यात् । Indem er (Pâṇini) ohne weitere Bestimmung ष als Anlaut der Schule angiebt und dieses in स übergehen heisst, lässt er durch die Regel 8, 3, 59 auf leichte Weise den Uebergang in ष wieder eintreten. Andernfalls müsste er ja diejenigen Wurzeln, bei denen der Uebergang des Anlauts in ष verlangt würde, in jenem Sûtra ausdrücklich angeben.

Kâtjâjana:

के पुनः षोपदेशा धातवः पठितव्याः । Welche Wurzeln sind aber als in der Schule mit ष anlautend herzuzählen?

Patañgali:

अथ कोऽत्र भवतः पुरुषकारः । यद्यन्तरेण पाठं किंचिच्छक्यते वक्तुं तदुच्यताम् । Welchen Hochmuth legst du aber, geehrter Herr, in diesem Falle an den Tag! Wenn ohne namentliche Herzählung derselben irgend Etwas darüber gesagt werden kann, so sage es.

Kâtjâjana:

अन्तरेणापि पाठं किंचिच्छक्यते वक्तुम् । Auch ohne namentliche Herzählung derselben kann man Etwas darüber sagen.

Patañgali:

कथम् Und zwar?

Kâtjâjana:

अज्दन्त्यपराः सादयः षोपदेशाः । स्मिङ्स्वदिस्विदिस्वञ्जिस्वपश्च । सृपिसृजिस्तृस्त्यासेकृसृवर्जम् *) । Alle mit स anlautenden Wurzeln mit folgendem Vocale oder Dentale werden in der Schule mit ष geschrieben. Ausserdem noch स्मि u. s. w.; ausgenommen sind सृप् u. s. w.

Pâṇini 6, 1, 65:

णो नः । ण (als Anlaut einer Wurzel) wird न.

Patañgali:

अथ किमर्थं णकारमुपदिश्य नकार आदेशः क्रियते । न नकार एवोपदिश्येत । Warum führt man aber die Wurzeln in der Schule mit anlautendem ण an und lässt diese in न übergehen, anstatt sie schon in der Schule mit न aufzuführen?

लघ्वर्थमित्याह । Der Erleichterung wegen würde er (Pâṇini) sagen. अविशेषेणायं णकारमुपदिश्य तस्य नकारादेशमुक्त्वा तस्य लघुनोपायेन णत्वं निवर्तयति उपसर्गादसमासे ऽपि णोपदेशस्येति । इतरथा हि येषां तत्र णत्वमिष्यते तेषां तत्र ग्रहणं कर्तव्यं स्यात् । Indem er (Pâṇini) ohne weitere Bestimmung ण als Anlaut der Schule angiebt und dieses in न übergehen heisst, lässt er durch

---

*) स्तृ v. l. für स्तॄ.

die Regel 8, 4, 14 auf leichte Weise den Uebergang in ण wieder eintreten. Andernfalls müsste er ja diejenigen Wurzeln, bei denen der Uebergang des Anlauts in ण verlangt würde, in jenem Sûtra ausdrücklich angeben.

Kâtjâjana:

के पुनर्णोपदेशा धातवः पठितव्याः । Welche Wurzeln sind aber als in der Schule mit ण anlautend herzuzählen?

Patańgali:

को ऽत्र भवतः पुरुषकारः । यद्यन्तरेण पाठं किंचिच्छक्यते वक्तुं तदुच्यताम् । Welchen Hochmuth legst du aber, geehrter Herr, in diesem Falle an den Tag! Wenn ohne namentliche Herzählung derselben irgend Etwas darüber gesagt werden kann, so sage es.

Kâtjâjana:

अन्तरेणापि पाठं किंचिच्छक्यते वक्तुम् । Auch ohne namentliche Herzählung derselben kann man Etwas darüber sagen.

Patańgali:

कथम् । Und zwar?

Kâtjâjana:

सर्वे नादयो*) णोपदेशाः । नृतिनन्दिनर्दिनक्किनाटिनाथृनाधृनृवर्जम् । Alle mit न anlautenden Wurzeln werden in der Schule mit ण geschrieben. Ausgenommen sind नृत् u. s. w.

Als Vârttika können natürlich nur die auf S. 484 eingeklammerten Worte gelten und wohl nur in solche Form gekleidete Aussprüche Kâtjâjana's werden wir in dem jetzt in Indien aufgefundenen Vârttikapâṭha **) gesammelt finden. Da wir aber im

*) णादयो die lith. Ausg., नादयो P. ed. Calc.

**) Ind. St. 14, 160.

Mahâbhâshja nicht ohne Weiteres noch einen zweiten uns ganz unbekannten Gegner Patañgali's anzunehmen berechtigt sind, so wird man meine Vermuthung, dass Kâtjâjana in diesem Werke auch in anderer als der Vârttika-Form redend auftrete, nicht für zu gewagt halten. Die Form des Zwiegespräches würde uns wiederum den Gedanken nahe legen, dass die Redaction des Mahâbhâshja gar nicht von Patañgali selbst herrühre. Es wäre mir lieb, wenn auch Andere die Sache prüften und ihre Meinung öffentlich aussprächen.

Bildungen aus Passiv-Stämmen im Prâkrt.

Von

Siegfried Goldschmidt.

Das gelegentliche Vordringen des Passiv-Stamms in die Formation der sonst aus der Wurzel gebildeten Verbal-Nomina, das ich (Bd. XXVIII, 491 ff.) zunächst nur an einigen passiven Infinitiven nachgewiesen habe, hat eine weitere Verbreitung und gibt Aufschluss über eine bisher nicht befriedigend erklärte Gruppe von Formen, nämlich *pahutta*, *pâhitta*, *vâhitta*, *ghettum* etc.[1])

Setu IX, 2 heisst es vom Suvela: sariâ-vaiṇo *vîsammiavva*-bhara-saham | „ihn, der die ermüdende Last des Meeres trägt“,[2]) und X, 29 von der wie ein fester Körper dichten Finsterniss: *ukkhammiavva*-bahalugghâo | „zu festes Gefüge habend, als dass man sie graben könnte“.[3]) Da *çram* im Prâkṛt nur nach Cl. 1 geht, also bei *vîsammiavva* nicht an eine Bildung aus dem Praesens-Stamm gedacht werden kann, und da wir *khamm* als Passiv-Stamm von *khan* kennen (Hem. IV, 243 und mehrfach im Setu), so haben wir in *vîsammiavva* und *ukkhammiavva* unzweifelhafte Participia Fut. Pass., gebildet aus dem Passiv-Stamm, vor uns. Wir können somit auch erwarten, Participien Perf. Pass. wie *khammia* etc. zu begegnen; und offenbar hat das Scholion zu Hem. IV, 243 solche Formen im Sinn, wenn es zu der Regel, dass *han* und *khan* im Passiv *hamm* und *khamm* bilden können, bemerkt: kvacin na bhavati || hantavvam | hantûṇam | hao |. Da in dem

---

1) Ueber diese Formen, sowie über die gleich zu erwähnenden Passiva, resp. über einzelne derselben, ist gehandelt von Weber, Hâla S. 30, diese Zeitschr. XXVIII, S. 350. 375, Ind. Studien XIV, S. 74. 92 f.; von Paul Goldschmidt, Spec. des Setubandha S. 76 und namentlich Göttinger Nachrichten 1874 S. 512 ff.; von Pischel, Kuhn's Beiträge VIII, S. 149 f. Für die zu diesen Stellen hinlänglich belegten Formen lasse ich die Belegstellen weg.

2) Eigentlich: „die Last, von der man sich auszuruhen muss.“ Oder nach Râmadâsa (viçramitavyam viçrâmo | bhâve tavyas | tatra bharasaham): „der die Last des Meeres trägt, wenn es sich ausruht.“

3) Schol.: utkhanitavyaḥ na bahalodghâto nivîḍâvayavasaṃsthânas tathâ na utkhanitavyaḥ.

Sûtra *vâ* fort gilt, also die regelmässigen Bildungen *haa* etc. ohne weiteres gestattet wären, so kann diese Bemerkung nur den Zweck haben, **hammia* etc. auszuschliessen; hiermit aber ist implicite *khammia* etc. und namentlich das Princip anerkannt, dass passive Participia Perf. und Fut.[1]) aus dem Passiv-Stamm gebildet werden können. —

Nun haben die Verba *ârabh, virabh, prabhû, vyâhar, nidhâ* als Passiv-Stämme: *âḍhapp, viḍhapp, pahupp, vâhipp, ṇihipp*;[2]) und von diesen werden, wie *hammiuṃ* von *hamm*, wie *khammiavva* von *khamm*, nur ohne Bindevokal, die Part. Perf. Pass. *âḍhatta, viḍhatta, pahutta, vâhitta, ṇihitta* gebildet. Für *âḍhatta, viḍhatta* ist diese Herleitung längst anerkannt (s. Weber, ZDMG. XXVIII, 375), und für *pahutta* und *vâhitta*, die noch kürzlich Prof. Weber auf eine ganz andere Weise zu erklären versucht hat (Ind. Studien 14, 93 N.[2]), war Paul Goldschmidt (Göttinger Nachr. 1874, 513 N.*), der Wahrheit schon ganz nahe gekommen.

Unter diesen Participien Perf. Pass. von Passiv-Stämmen sind zwei mit activer Bedeutung, *pahutta* und *âḍhatta* (s. o. XXVIII, 492 und Gött. Nachr. 1874, 513). Diesen Verlust der passiven Bedeutung bei passiver Form, der bei *pahuppaï* bekanntlich auch in den finiten Formen vorliegt, hat Weber, Hâla S. 64, schon mit mehreren Beispielen belegt, unter denen ausser *pahuppaï* wenigstens noch 2, *tiraï* = er kann (Hem. und Var.)[3]) und *ruvvasu* = weine, sicher sind. Hierzu kommen aus Hemacandra: *juppaï* und *jujjaï* (IV, 109), *rujjhaï* und *rumbhaï* (IV, 217 und mehrfach im Setu), *siccaï* (IV, 229), *hammaï* = hanti (Var. VIII, 45; Hem. IV, 243 Schol., Setu XI, 121 nach der einen, aber wohl falschen, Erklärung). Die Liste lässt sich noch vermehren, wenn man diejenigen deutlichen Passiv-Formen aufnimmt, die von den Scholiasten mit activen übersetzt werden: z. B. *samappihii* = samâpsyati, S. V, 4; *suvvasi* = çṛṇoshi, XV, 58; *dîsihisi* = drakshyasi, XV, 86. Sollte es vielleicht auch gelingen, diese letztern Fälle sämmtlich durch Interpretation oder Conjectur zu beseitigen, so bleibt doch eine genügende Anzahl übrig, um es zu rechtfertigen, wenn wir in dem activen Gebrauch einer Form allein keinen hinreichenden Grund sehen, um sie nicht von einem Passiv-Stamm abzuleiten.

1) resp. Absolutiva — natürlich nur in passiver Bedeutung. Dass auch *hantûṇa* unter den ausschliesslich erlaubten Formen aufgeführt wird, hat offenbar nur dann einen Sinn, wenn die Meinung des Scholiasts ist, dass man sonst gelegentlich **hammiûṇa* bilden könnte, d. h. wenn er die Bildung passiver Absolutiva aus Passiv-Stämmen im Allgemeinen für zulässig hält, wie sie es im Pâli bekanntlich ist, z. B. *muñcitvâ*, s. Childers unter *muñcati*.

2) *ṇihipp* findet sich Setu VIII, 97: Râhava-hiaa-*ṇihippanta*-raṇa-suham | „indem Schlachtfreude in des Râghava's Herz gebracht wurde“. Ueber die von Prof. Weber neuerdings gegen die Zugehörigkeit von *viḍhapp* zur √ *rabh* erhobenen Einwürfe s. u.

3) Demnach ist zu berichtigen, was ich oben (XXVIII, 491) von der ausschliesslich passiven Bedeutung von *tiraï* gesagt habe.

Nun steht bekanntlich das Passivum *gheppai* der √ *grah* in vollkommenem Parallelismus zu den bisher besprochenen Stämmen auf pp. Bildete es sein Part. Perf. wie diese, so müsste es **ghetta*, das Part. Fut. *ghettavva* lauten. **ghetta* findet sich nun bekanntlich nicht, die Sprache hat sich durchaus für das direct aus der Wurzel gebildete *gahia* = *gṛhîta* entschieden; dagegen finden sich *ghettavva*, *ghettuṃ*, *ghettûṇa*. Mir scheint es sicher, dass diese Formen nicht, wie man angenommen hat [1]), gleichen Ursprungs mit *gahia* sein können: wenn *gṛhîta gahia* gegeben hat, so hätte doch sicherlich *grahîtavya* **gahiavva* werden müssen. Wir haben vielmehr auch in diesen 3 Formen Bildungen vom Passiv-Stamm *ghepp* anzuerkennen, von denen *ghettuṃ* und *ghettûṇa* nach der eben besprochenen Analogie die passive Bedeutung verloren haben. —

Auf diese Weise erklärt sich nicht nur das - tt - aller besprochenen Formen aus einem gleichen Ursprung, sondern wir begreifen nun auch, warum es gerade dieselben Verba und in denselben Compositionen sind, welche ihr Passiv auf - pp - und ihr Part. Perf. (resp. die andern Formen des verb. infin.) auf - tt - bilden. Die einzige scheinbar hierher gehörige Form, welche diese Harmonie stören würde, *oṇatta* = *avanata*, an der einzigen Stelle Hâla 209 (nur in K), beruht mit Sicherheit auf einer falschen Lesart, oder vielleicht auf einer blossen Undeutlichkeit der Schrift. Die andern Codd. (s. o. Bd. XXVIII, 400) haben theils *oṇaa*, theils *oatta*, die Uebersetzungen theils *avanata*, theils *apa-* (oder *ava-*) *vṛtta*, und zwar so, dass nur in einem Cod. (T) die Lesart *oatta* = *avavṛtta* im Text und Uebersetzung durchgeführt ist, die übrigen immer entweder *oṇaa* oder *avanata* bewahrt haben. Da *oṇatta* gegen die Grammatik, *oṇaa* gegen das Metrum verstösst, das ganz gebräuchliche *oatta* aber allen Erfordernissen genügt, so ist letzteres eine handgreifliche Conjectur, die alsdann zur Fälschung der Uebersetzung geführt hat; im Texte aber stand ein Wort, welches *avanata* bedeutete, den Rhythmus - - - hatte, und das den Scholiasten oder Schreibern unbekannt war. Dieses Wort ist *oalla* (oder *oaṇṇa*), welches in der Bedeutung *avanata* sich wiederholt, und auch in Ableitungen, im Setu findet. Bei den zahllosen Buchstabenverwechslungen in K, unter denen Weber z. B. tt statt ll direct aufführt (Einl. 23), mag mit dem unerhörten *oṇatta* wohl gerade zu *oalla* gemeint sein.

Die Erklärung der Passiv-Stämme *ghepp*, *âḍhapp*, *pahupp* etc. selbst kommt zwar eigentlich hier nicht in Betracht; denn da ihre Existenz jetzt nicht mehr bezweifelt wird, so ist es für die Herleitung der Formen *ghettuṃ*, *âḍhatta* etc. von ihnen gleichgültig, ob sie selbst erklärbar sind oder nicht. Doch will ich hier kurz

---

1) s. Paul Goldschmidt a. a. O. 514, wo die Reihe *grahîtum*, *grahîtuṃ*, *ghettuṃ* angesetzt wird; anders Pischel, Kuhn's Beitr. VIII, 150.

die Gründe anführen, weshalb mir die Schwierigkeiten, die Prof. Weber neuerdings (Ind. St. XIV, 92 f.) gegen Paul G.'s Erklärung derselben erhoben hat, nicht unüberwindlich erscheinen. Prof. W. bezweifelt zunächst die Zugehörigkeit von *viḍhappaï* zu √ *rabh*, erstens wegen der Form *viḍhaṃṭa*, Setu XIII, 74, sodann weil *virabh* im Skt. niemals vorkommt. *Viḍhaṃṭa* aber ist, wie sich schon aus der Uebersetzung arjita, verglichen mit Hem. IV, 257, vermuthen lässt, und wie die handschr. Ueberlieferung bestätigt, ein blosser Fehler einiger Mss. für *viḍhatta*.[1] Das Vorkommen ferner von im Saṃskṛt nicht nachweisbaren Verbalcompositis ist im Prâkṛt durchaus nichts seltenes, wie folgende, ohne Zweifel unvollständige, Liste aus dem Setu beweist: *ut-kshubh* oder *ut-skhal*, *ni-gal*, *sam-gal*, *vi-sam-ghaṭ*, *pra-ghûrṇ*, *pari-jrambh*, *nis-dâ* (im Skt. nur im Part. Perf. Pass. und nur bei Grammatikern belegt, s. PW. s. v.) *ut-dhâv*, *praty-ut-phal*. Ein directes Zeugniss Hemacandra's, wie bei *âḍhappaï*, können wir für die Zugehörigkeit von *viḍhappaï* zu √ *rabh* natürlich eben darum nicht haben, weil *virabh* im Skt. nicht vorkommt: er musste sich darauf beschränken, das Wort mit einem Synonymum zu übersetzen. Ich komme zu *vâhippaï*, dem nunmehr noch *ṇihippaï* hinzuzufügen ist. Zur Erklärung dieser Formen wird man allerdings solange nicht gelangen, als man an *vâhiyyaï* als Ausgangspunkt festhält; denn, um die hinter î unmotivirte Verdoppelung des y zu übergehen, bleibt immer noch der Uebergang von yy in irgend etwas anderes als jj unbegreiflich. Dagegen zeigen uns die Passiva *jîvvaï*, *civvaï*, *ṇavvaï*, die sich zu ihren √√ *ji*, *ci*, *jñâ* (Hem. IV, 241, 251) gerade so verhalten, wie *suvvaï*, *thuvvaï* etc. zu *çru* und *stu*, dass Wurzeln auf i und â ebensogut wie die auf u vor dem y des Passivs ein v als Stütze einschieben können; wir haben also von *vâhivyaï*, *ṇihivyaï* als ursprünglichen Formen auszugehen. Nun bleibt allerdings immer noch die merkwürdige Thatsache übrig, dass wir das y auf einen benachbarten tönenden Consonanten wirken sehen wie eine Tenuis. Aber selbst wenn wir diesen Vorgang niemals lautphysiologisch erklären könnten — wie dürfte dies ein Grund sein, denselben, der sich vor unsern Augen in zahlreichen Fällen vollzieht, zu bezweifeln? So hoffnungslos liegt aber die Sache keineswegs. Bekanntlich bilden die √√ *jan*, *han*, *khan*, *ci*, *duh*, *vah*,

---

1) Die sehr häufige Verwechslung von ṇṭ und ṭṭ erklärt sich leicht aus der Sitte alter Prâkṛt-Mss., Consonanten, und namentlich ṭ, hinter ṇ zu verdoppeln. Da nun ṇṭ (in dieser Orthographie ṇṭṭ) eine der allerhäufigsten Gruppen ist, lassen sich die Schreiber oft verführen, auch vor ursprünglichem ṭṭ ein ṇ einzuschieben; in jüngeren Copien, in denen die Verdoppelung nach ṇ unterlassen wird, bleibt dann ṇṭ stehen. Das stärkste Zeugniss für die Ursprünglichkeit der Lesart *viḍhatta* liegt in einer alten, der südlichen Recension des Setu, die von dem Scholiasten Kṛshṇa commentirt ist, eigenthümlichen Conjectur zu XIII, 74 vor. Hier wird nämlich *viṇatta* (Schol. *viṇakta*) gelesen, was natürlich nur aus *viḍhatta* entstanden sein kann.

lih, *rudh* mit dem y des Passivs — resp. *jan* mit dem der Cl. 4 — die Formen: *jammaï*, *hammaï*, *khammaï*, *cimmaï*, *dubbhaï*, *rubbhaï*, *libbhaï*, *rumbhaï* (Hem. IV, 135. 242—4).[1]) cf. Weber, Bhagavatî, I 389. Die hier durch das y veranlassten Lautübergänge sind zwar dem von by, vy in pp nicht analog, aber sie lassen sich ebensowenig wie dieser aus der gewöhnlichen Aussprache des y erklären und zeigen mindestens, dass dieser Laut, ehe er im Prâkṛt verschwand, seine Natur wesentlich geändert haben muss. Eine vollständige Analogie aber zu der beim Uebergang von by, vy in pp vorauszusetzenden Verhärtung des y scheint das Griechische zu bieten. Die zahlreichen Fälle, in denen statt ζ aus γj σσ (ττ) hervorzugehen scheint (πλήσσω, τάσσω etc.) haben schon längst Grassmann zu der Ansicht geführt, „dass das j vor dem Verlust seiner Selbständigkeit im Griechischen wenigstens nach stummen Consonanten den harten Lauten verwandter erschien, als den weichen“ (Kuhn's Zeitschrift 11, 87). Ist diese Ansicht richtig, so findet in der That vollkommener Parallelismus statt zwischen den Uebergängen ταγjω in τάσσω und *hivyaï* in *hippaï*. Nun wird allerdings von anderen dieser Lautübergang dem Griechischen abgesprochen (Schleicher, Compend.[3], 226; Curtius, Grundzüge[4], 658 ff.; das griech. Verbum, 311 ff., 368), indem sie versuchen, das γ der betreffenden Wurzeln als eine Schwächung von κ zu erweisen, die erst stattgefunden habe, als κj schon zu einer festen Lautgruppe verbunden waren. In einigen Fällen ist es gelungen, auf dem Boden des Griechischen selbst Formen mit κ nachzuweisen, in anderen wenigstens durch die verwandten Sprachen ursprüngliche Tenuis wahrscheinlich zu machen; immer aber sind noch einige übrig, in denen Curtius sich schliesslich auf die Wirkung der falschen Analogie beruft, und in denen kein anderer Grund für die Annahme eines ursprünglichen κ besteht, als eben die vorausgesetzte Unmöglichkeit des Uebergangs von γj in σσ. Bei diesem Stand der Frage scheint mir, dass vy = pp und γj = σσ sich gegenseitig stützen und in beiden Fällen eine Verhärtung des y stattgefunden hat.

1) Bei *cimmaï* ist natürlich von der aus dem Präsens abgeleiteten secundären √ *cim* auszugehen; *subbhaï*, wie die Ausgabe des Hem. liest, scheint mir ein Fehler für *rubbhaï* zu sein. Weggelassen sind oben *chippaï*, *juppaï*, *sippaï* von den √√ *chih*, *yuj*, *sir* und *snih*, weil bei ihnen nicht euphon. Veränderung, sondern Verlust des Auslautes und nachherige Anfügung von v vorliegt; cf. *khâ* — *khâd*, *samâra* — *samârac*, *yavaï*, *ruvaï*, *uvvinaï* von *unm*, *rud*, *vij* (Hem. IV, 95. 109. 225, 6. 7. 254. 256).

Ueber das syrische Buch des Paradieses von Ebedjesu, Metropolit von Nisibis.

Von

P. Pius Zingerle.

Im Bande VII, Jahr 1853, der Zeitschrift der D. M. G. wird S. 113 in einem Berichte über die Versammlung der American Oriental Society unter anderm erzählt, dass ein gewisser Herr Murdock über das syrische Buch des Paradieses von Ebedjesu Bericht erstattet habe, und zwar mit der Bemerkung: „Dasselbe ist uns aus Assemanis Biblioth. Oriental. (III, 1. S. 326 ff.) hinlänglich bekannt als ein syrisches Sprachkunststück, den vielgerühmten Makamen Hariri's als Rival gegenüber gestellt, in welchen letzteren der gläubige Bischof von Zobe (= Nisibis) laut Vorrede nur „einen mit Bildern geschmückten Viehstall und ein übertünchtes Grab" sieht. Trotz der geschmacklosen Form wäre die Herausgabe des Werkes besonders auch wegen der vom Verfasser selbst beigegebenen sprachlichen Erläuterungen sehr verdienstlich."

Diese Stelle des Berichtes hat in mir den Gedanken angeregt, den Freunden der syrischen Literatur wenigstens Auszüge aus diesem seltsamen Machwerke Ebedjesus mitzutheilen, damit sie doch einigermassen mit dem Inhalt und der Form dieser bei den Syrern einst sehr geschätzten und beliebten poesielosen Arbeit bekannt werden.

Bei meinem Aufenthalt in Rom 1864 begann ich in dem Museum Borgianum der Propaganda den Codex dieses ܟܬܒܐ ܕܦܪܕܝܣܐ ܕܥܕܢ zu durchsehen und aus demselben, was mir aufnehmbar schien, abzuschreiben.

Das Werk Paradisus selbst eröffnet Ebedjesus mit einem Prooemium, worin er nach Anrufung Gottes „des Unnahbaren, Unerforschlichen, des Herrn und Königs der Wahrheit, des vollkommnen Reichthums und der vollendeten Schönheit, des Schöpfers aller sichtbaren und unsichtbaren Wesen, dessen Gnade unendlich

und dessen Huld unermesslich" und nach einer Bitte um Erleuchtung und um Reinigung von unedlen Sitten zum Gewinne und zur Verherrlichung der Wahrheit und zum Erlangen geistiger Schätze nach dem Beispiele jener, die vom Morgen bis zum Abend ihres Lebens im geistlichen Weinberge segensreich gearbeitet, endlich zu seiner Herzensangelegenheit übergeht, nämlich zur Klage über das anmassende Streben der Araber, durch Eleganz der poetischen Sprache und durch kunstvolle rhetorische Wendungen die syrische Sprache herabzusetzen.

Anstatt des einladenden Namens Paradies verdient das Werk übrigens vielmehr den Titel einer öden Heide mit einigen duft- und farblosen Blumen.

Den Arabern gegenüber will nun der für die Ehre seiner Muttersprache eifrige Kämpfer, wie er weiter im Prooemium erklärt, durch sein Buch beweisen, dass die syrische Sprache in Bezug auf die poetische Kunst der arabischen nicht nachstehe. Er klagt darüber, dass die Araber die andern Sprachen verachten, und desswegen, sagt er, habe er es unternommen, zur Ehre der Christen und Syrer diese Schrift zu verfassen.

Es sei mir hier erlaubt, eine Bemerkung über die syrische Poesie einzuschalten. Wenn man nur Gottfr. Eichhorn's Urtheil über dieselbe in der Vorrede zu seiner Ausgabe des schönen Werks „Poeseos Asiaticae Commentariorum libri sex" berücksichtigen will, so müsste man über den Werth derselben schonungslos den Stab brechen. „Jam ubi Syrorum examinaveris poemata, ad vepres et dumeta videberis relegatus . . . . . Nihil habent poetae Syri quo alliciant, oblectent, exhilarent. Neque formidinis imaginibus terrorem injiciunt, neque camporum, lucorum, florum descriptionibus animum pascunt, neque verborum elegantia ac dulcedine pectus permulcent. Ipsa poetica oratio eorum tenuis est, humilis, frigida, subtilis, in verborum delectu parum delicati, in ornatu rari sunt . . . versificatores sunt, non poetae . . . . . . Sequitur ex iis, quae hactenus dicta sunt, poesin Syriacam ornamenta nulla polliceri, quae in nostrum transferri queant, nec posse Syriacorum lectionem poetis nostris commendari".

Nachdem ich die Geduld der Leser durch diese lange Anführung des strengen Urtheils von Eichhorn[1]) auf die Probe gestellt, erlaube ich mir noch auf meine Abhandlung über die syrische Poesie und auf die in der Zeitschrift der D. M. G. mitgetheilten Proben derselben zu verweisen, wodurch ich ihre Ehre in den Augen billiger Beurtheiler doch einigermassen gerettet zu haben glaube.

---

1) Dass er die syrische Poesie ausser Ephraim nicht kannte, also von Jacob Sarug, Isaac von Antiochia etc. nichts wusste, sieht man daraus, dass er den armen Ebedjesu als den „post Ephraemum elegantissimum scriptorem Syrorum" erklärt.

Und nun wieder zum Paradiese. Etwas Lobenswerthes folgt gleich nach dem Prooemium, nämlich die bereits anfangs aus dem americán. Berichte erwähnte Erläuterung, von ihm ܢܘܗܪܐ, ܦܘܫܩܐ benannt, der ungewöhnlichern oder schwerern von ihm gebrauchten Ausdrücke. So erklärt er z. B.

1. das Wort ܦܪܘܐܡܝܘܢ Prooemium als: ܬܘܕܝܐ ܕܡܠܬܐ ܡܩܕܡܬܐ ܒܪܝܫܐ ܕܟܬܒܐ

2. ܬܘܗܡܐ = ܣܘܟܠܐ ܕܡܠܐ

3. ܬܐܘܪܝܣ θεωρίας = ܚܙܬܐ ܕܟܣܝܬܐ ܗܘܝܐ ܡܢ ܡܬܒܪܢܘܬܐ ܠܐܠܗܐ ܡܬܝܕܥ ܀

4. ܡܫܬܪܬܐ = ܡܢܫܢܫܐ u. s. w.

Auf solche Weise erklärt Ebedjesu 25 von ihm in dem Prooemium gebrauchte minder gewöhnliche Wörter. Er behauptet, die syrische Sprache sei die erste gewesen, in ihr habe Gott mit Adam gesprochen, und bis zur Zerstreuung der Völker sei sie die allgemeine Sprache des Menschengeschlechtes gewesen.

Nach dem Prooemium folgt ܡܐܡܪܐ ܩܕܡܝܐ. Der Stoff ist streng dogmatisch, handelnd von Gottes Einheit und Dreieinigkeit, woraus der Leser sogleich abnehmen kann, welche Ausbeute für Poesie er von einem so abstracten und trockenen Gegenstande zu erwarten habe. Die Form ist alphabetisch, so dass jeder Buchstabe 2 Strophen von je 4 Versen von 7 Sylben hat[1]; z. B. der Buchstabe Olaph:

ܐܠܗܐ ܕܝܠܢ ܡܢ ܗܘܐ
ܡܟܝܢ [illegible]
[illegible]
[illegible] ܀
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ܀

1) Der Codex hat übrigens das Eigene, dass die linea occultans über dem ܘ steht. Unter einem Buchstaben bedeutet die Linie eine Diaeresis.

Während bei den übrigen Buchstaben dieses alphabetischen Gesanges nur je zwei Strophen sind, ist dieser zweiten des Olaf noch folgende dritte Strophe über die Dreieinigkeit beigefügt:

ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ
ܩܪܐ ܠܟܝܢܗ ܩܕܝܫܐ:
ܠܝܠܘܕܐ ܘܝܠܝܕܐ ܦܪܝܫܐ
ܘܢܦܘܩܐ ܠܗܘ ܕܠܐ ܡܦܪܫܐ܀

Uebersetzung.

O Ewiger, verborgen den Geistern,
Erfülle mich mit geistigen Geschenken,
Dass ich zum Wege der Wahrheit mich wende
Und Thoren wie ich bin bekehre!

Oeffnen will ich meinen Mund mit Worten und Sprüchen
Und meinen Blick in die Höh' erheben
Zu dem Verborgnen, dass er lehr' und offenbare
Meinem Geiste lebenspendende Geheimnisse.

Vater, Sohn und heiligen Geist
Nannt' Er sein heilig Wesen,
Den Erzeuger und Erzeugten, verschieden [1]),
Und den Ausgehenden [2]), der nicht scheidet [3])."

Nach diesem ermüdenden ܡܐܡܪܐ folgt wieder die Erläuterung der darin vorkommenden schwierigen Ausdrücke = ܦܘܫܩܐ ܕܡܠܘܬܐ, und eine Vergleichung der menschlichen Seele mit der göttlichen Dreieinigkeit, da dieselbe auch die drei Dinge ܐܝܬܘܬܐ = das Sein, ܡܠܬܐ das Wort, ܚܝܐ das Leben in sich hat, wie die Trinität. Ferner wird die Sonne ebenfalls als Abbild der Dreifaltigkeit dargestellt, indem nach S. Ephraem ihr Scheinen [4]), Licht, und ihre Wärme auch nur Eines ausmachen. Nach dieser Erklärung kommt eine Beweisführung für die Einheit der drei Personen.

1) Nämlich der Person nach.
2) Den h. Geist.
3) Der Eines ist mit Vater und Sohn.
4) In der vierzigsten metr. Rede contra scrutatores, wo er in der ersten Strophe ܕܢܚܐ als erstes nimmt = ihre Erscheinung, in der zweiten Strophe als zweites und ܫܡܫܐ die Sonne selbst als erstes.

Mitunter finden sich auch Stellen in gereimter Prosa, weit zurückstehend hinter der kunstvollen Prosa des Meisters Hariri.

Die II. Abhandlung in poet. Form trägt den Titel ܡܠܦܢܘܬܐ ܘܡܪܕܘܬܐ = Belehrung und Zucht, auch alphabetisch und zwar so geordnet, dass jeder Buchstabe eine Strophe von zehn Versen bildet, aber mit der gezwungenen Spielerei, dass jeder Vers von zwölf Sylben mit den zwei Buchstaben, womit er anfängt, in umgekehrter Ordnung schliesst. Die vierte Strophe mag als Probe zur Veranschaulichung des Verfahrens dienen. Der Vers beginnt mit ܕܒ und endet mit ܒܕ. Ein Meisterstück von Poesie!

1. ܕܒܰܪ ܒܰܝܬܳܟ ܚܰܟܺܝܡܳܐܝܺܬ ܒܟܽܠܡܳܐ ܕܥܳܒܶܕ

ܕܒܰܝܬܳܐ ܕܡܳܪܝܳܐ ܬܕܰܒܰܪ ܘܡܰܠܟܶܐ ܚܺܐܪ̈ܶܐ ܬܫܰܥܒܶܕ ◦

2. ܕܒܫܘܪܳܝܳܐ ܕܡ ܠܐ ܫܘܶܐ ܥܒܳܕܐ ܕܢܥܒܶܕ

ܕܒܝܫ ܕܘܒܳܪܗ ܗܘ ܗܘ ܥܠ ܢܦܫܗ ܡܣܗܶܕ ܘܐܳܒܶܕ ◦

3. ܕܒܳܛܶܠ ܒܥܒ̈ܕܐ ܒܝ̈ ܛܠܝܘܬܐ ܒܝܫܬܐ ܥܳܒܶܕ

ܕܠܣܝܒܘܬܐ ܢܝ̈ܚܐ ܘܫܘܒܚܐ ܘܚܕܘܬܐ ܡܘܒܶܕ ◦

4. ܕܒܐܘܪܚܐ ܫܩܠ ܘܠܠܐ ܡܕܪܫܐ ܠܗ ܡܫܥܒܶܕ

ܕܒܪ ܗܘܐ ܠܟܠ ܢܟܝܢܐ ܘܪܘܚܗ ܡܕܒܕܒ [1] ◦

5. ܕܒܛܐ ܘܩܡ ܡܬܟܦܢ ܡܬܚܫܠ ܚܫܝܫ ܟܒܶܕ

ܕܒܢܫܐ ܡܚܘܫܐ ܠܐܪܐ ܚܙܐ ܡܟܒܶܕ ◦

Uebersetzung.

1. Verwalte dein Haus weise in allem, was du thust,
   Damit du das Haus des Herrn verwaltest und Edle regierest [2])!
2. Wer ein Werk, ohne fähig zu sein, zu thun beginnt,
   Gibt Zeugniss über sich selbst, dass seine Leitung schlecht ist,
   und geht zu Grunde.
3. Wer zur Jugendzeit die Arbeiten vernachlässigt, wirkt Böses,
   Weil er für das Greisenalter Ruhe und Ruhm und Freude vernichtet.
4. Wer eine Reise anstellt und einem Unerfahrnen sich unterwirft,
   Wird zu allen Nachtheilen (Schäden) geführt und sein Geist verwirrt.

1) Wörtlich „unterwarfest, zu Unterthanen habest."
2) Confusus, perturbatus. Fehlt in Castells Lexicon.

5. Wer prüft und dann lobt oder tadelt, handelt recht,
Denn durch rechte Prüfung und Untersuchung bringt er die Wahrheit heraus (gelangt zu ihr.)

Nach den Strophen wird wieder die Erklärung schwerer oder ungewöhnlicher Wörter beigefügt. Vor derselben wird eine Legende über den Einsiedler Arsenius erzählt, der durch eine Stimme vom Himmel berufen ward, alle Herrlichkeit seines Hauses und alle Reichthümer zu verlassen und aus der Welt in die Einsamkeit zu fliehen, um selig zu werden. Die Wörter-Erläuterung zu diesem zweiten ܡܐܡܪܐ umfasst mehr als fünfzig Ausdrücke und es scheint mir für die syrische Lexicographie nicht ohne Nutzen zu sein einige derselben aufzuführen.

1. Die Phrase ܚܝܠ ܥܡ ܚܝܠ = ܢܦܩ ܠܩܪܒܗ ܘܡܢܨܚܗ܀
2. ܕܢܚܫ ܠܦܘܣܣܝܐ = ܠܟܠ ܓܢܣ ܙܢܐ ܡܢ ܐܢܫ.
3. ܡܠܝܐ wird als synonym mit ܣܓܝ erklärt.
4. Das Particip ܡܣܪܩ wird durch die drei Ausdrücke ܡܬܩܢ, ܡܨܒܬ und ܡܫܟܠܠ erläutert.
5. ܗܘܡܢܝܬܐ = ܠܦܪܫ ܣܘܟܠܐ.
6. ܗܘܝܐ = ܡܬܚܐ ܘܓܘܫܡܢܘܬܐ. Das Wort ܓܘܫܡܢܘܬܐ Körperlichkeit fehlt bei Castelli.
7. ܐܠܒܘܫܘ = ܐܬܟܣܝܘ ܘܐܬܥܛܦܘ.
8. Weitläufig wird das Wort ܪܐܙܐ erläutert als ܗܘܦܟܐ ܕܟܠ ܐܝܟ ܗܘܦܟܐ ܕܡܠܐ ܕܡܟܠܐ ܕܡܢ ܗܘܐ ܡܪܢܝܐ ܣܒܪܐ ܒܚܙܝܐ ܡܫܡܥܢ܀
9. ܩܘܪܐ ausführlich = ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܡܢ ܗܘ. ܡܢ ܗܘ ܕܡܩܪܒ ܘܡܫܬܠܡ ܘܡܠܠ ܚܘܫܒܐ܀
10. ܡܫܝܚܐ = ܡܫܡܫ ܕܡܐܢܐ ܕܡܬܡܗ ܕܠܐ ܡܫܩܠܢܐ ܕܡܢ ܕܗܒܐ܀
11. ܐܬܟܪܝܘ = ܥܝܩܐ ܐܘ ܟܪܝܘܬܐ ܐܘ ܦܘܪܫܢܐ ܟܢ ܒܢܚܬܐ ܕܚܐܠ܀
12. Wohl zu beachten ist das Wort ܦܦܐܐ, welches erklärt wird durch ܦܫܝܛܐ stolidus, ܚܝܠ ܦܢܝܐ gleich dem pingui Mi-

nerva; und ܡܚܝܒ ܡܕܪܘܬܐ. Bei Castelli findet es sich nicht. Vergleichen lässt sich vielleicht das arab. فتر = solutus fuit, debilis = schwach (am Geiste) und das chald. פְּתַן macilentus. Tacitus braucht das Wort macies auch vom Stile, schwache magere Darstellung.

13. ܐܚܦܪ als Aph. zu ܚܦܪ Castelli I, 403 zu bemerken wird durch ܚܦܪ erklärt. Dies Pa. v. ܚܦܪ fehlt bei Castelli I, 403 auch.

14. Ebenso fehlt dort ܫܩܩܬܐ, das erläutert wird durch ܗܘ ܕܡܦܫܩ ܟܬܒܐ ܦܘܫܩܐ ܘܡܬܘܪܓܡܢܐ ܠܝܘܢܝܐ܀

15. Den Ausdruck ܛܘܦܣ ܣܝܢܐ braucht Ebedjesu für das Zeichen des Kreuzes.

16. Räthselhaft ist mir das Wort ܣܘܣܘܡܐ, erklärt durch ܕܒܪ (ducens?). In der Ausgabe der Psalmi hexapl. von Bugatus findet sich in den Anmerkungen Seite 492 zu Seite 145 ܣܘܣܘܡܐ erklärt mit recreans. Castelli S. 586 hat ܐܣܬܘܣܝ toleratus est. Hängt mit ܕܒܪ vielleicht ܣܘܣܝܐ equus = ducens zusammen? Oder ist ܐܣܬܘܣܝ = equo vectus est?

17. ܦܐܘܠܘܣ Cast. S. 335 wird als synonym mit ܣܒܪ bezeichnet.

18. Bei ܣܘܪܝܓܐ ist zu bemerken, dass es mit ܣܘܪܝܩܐ umschrieben wird. ܘܚܕܝܢܐ ܕܢܦܩܐ ܣܘܦܐ Seite 623 bei Cast. wird zum Worte ܣܘܪܝܩܐ die Bedeutung linea nicht angeführt.

19. ܣܩܠܣ und ܣܩܠܣܛܐ = ܥܒܕܐ ܕܝܠܦܢܐ ܒ ܐܘܡܢܘܬܐ. Vergleiche Cast. Seite 597 u. s. f. In des Barhebraeus Gedicht über die göttliche Liebe V. 8 hat das Wort meiner Ansicht nach die Bedeutung operam dedit, studuit. Vergleichen lässt sich auch das arab. سلغ vehementer cucurrit und das griechische *σαλαγέω* oder *σαλάγω* verwirren??

20. ܣܘܪܐ. Bei Cast. 582 ist das Wort ohne Beleg. Ebedjesu umschreibt es mit ܦܘܠܚܢܐ ܡܫܠܡܐ.

21. Das Verbum ܐܣܬܘܪ erklärt er mit ܡܠܠ ܥܡܗ ܡܠܬܐ, während Cast. S. 582 die Bedeutung „affatus, confabulatus est", bietet.

22. Den Imperativ ܗܓܘܓ gibt er durch die stärkern Ausdrucke ܐܬܚܫܒ ܥܡܝܩ wieder, mehr als bloss meditatus est.

23. ܦܫܝܛܐ (zu Cast. 709 ܐܬܦܫܛ) = ܠܐ ܐܬܦܪܐ.

24. Sonderbar ist das Wort ܦܝܠܘܡܝܢܘܣ erklärt als ܡܠܐܟܐ ܕܚܦܝܛܘܬܐ Engel der Sorgfalt. Ueber diesen Ausdruck kann ich leider keine Aufklärung geben. — Vielleicht *φιλούμενος*??

25. ܪܘܩܚܐ, S. 853 bei Cast. pharmacopola, wird erläutert durch die Worte ܡܪܟܒ ܣܡܐ ܘܣܡ̈ܡܢܐ ܘܡܘܪ̈ܘܣܐ ܀

26. Das Particip ܒܕܝܪ wird durch das Partic. ܙܪܝܙ wiedergegeben, was mir dunkel ist, da ܒܕܝܪ zerstreut heisst, und ܙܪܝܙ gerüstet. Vielleicht hab' ich falsch abgeschrieben. Entsprechend dem ܒܕܝܪ wäre das Particip. ܒܙܝܪ von ܒܙܪ dispersit.

27. Den Ausdruck ܩܘܪܝܝܐ (bei Cast. S. 824) erläutert Ebedjesu durch ܠܐ ܪܕܐ. ܠܐ ܡܬܟܫ ܐܢ ܠܗ ܗܘܐ ܠܘ ܒܫܒܛܐ. ܘܕܘܪܫܐ ܡܬܢܗ. Da haben wir das Bild eines unverbesserlichen Grobians. Die sich wiedersprechenden Bedeutungen rusticus und civilis bei Castelli lassen sich vereinigen, weil das Wort ܩܘܪܝܬܐ, wovon ܩܘܪܝܝܐ abgeleitet ist, sowohl urbs als rus bedeutet.

28. ܩܘܡܣ = comes wird als gleichbedeutend mit ܐܚ ܚܝܠܐ aufgeführt.

29. Die Redensart ܠܐ ܢܬܝܒ ܒܢܝܫܐ wird erklärt durch ܥܪܒܐ ܕܒܥܠ ܠܐ ܗܘܐ ܠܡܥܣܩܘ ܀

30. ܥܪܣܩܘܣܐ = ܚܕܐ ܕܣܦܣܩܘܢ ܩܘܕܫܐ.

Nun folgt ܡܐܡܪܐ ܕܬܠܝܬܝܐ. In diesem dritten Capitel fand ich nichts des Abschreibens würdiges. Abschreckte mich schon der Anfang, Räthsel und Erklärungen über kirchliche Fragen ohne irgend einen Hauch von Poesie. Darum ging ich gleich zur vierten Abtheilung über, welche die Ueberschrift trägt: ܥܠ ܣܘܟܠܐ. Dies preist der Verfasser in der Einleitungsstrophe mit Recht als ein des Forschens und Nachdenkens würdiges Thema an. Die Strophen sind alphabetisch, aber so gekünstelt, dass der Buchstabe, womit die Strophe beginnt, der vorletzte Buchstabe jedes der vier Verse von sieben Sylben ist, woraus eine Strophe besteht. Als Probe dieses gesuchten Verfahrens mögen einige Strophen folgen.

ܐܝܟܢܐ ܠܠܒܐ ܡܒܝܐܐ ܐ.
ܡܦܝܣܐ ܠܗܘܢܐ ܒܘܝܐܐ
ܡܥܬܪܐ ܠܪܥܝܢܐ ܒܣܘܓܐܐ
ܕܥܘܬܪܐ ܪܒܐ ܘܣܓܝܐܐ ܀

ܒܫܘܡܠܐ ܐܡܝܢܐ ܕܢܗܘܐ ܒ.
ܡܒܝܢܐ ܘܡܣܒܪܢܐ ܠܠܒܐ
ܡܠܦܢܐ ܠܒܪܢܫܐ ܚܟܡܬܐ
ܡܫܡܫܢܐ ܕܢܚܐ ܒܗ ܀

ܓܒܪܐ ܒܚܘܒܐ ܦܠܝܐ ܓ.
ܡܬܡܪܐ ܚܕܐ ܕܥܩܠܝܐ
ܘܒܗ ܕܠܐ ܢܗܘܐ
ܡܒܪܐ ܠܒܝܬܐ ܡܢܗܘܐ ܀

So zieht sich das Gedicht das ganze Alphabet durch; nur selten findet sich ein poetischer Ausdruck, wie in den angeführten Strophen und in folgender, die mit dem Buchstaben ܙ beginnt:

ܙܝܘܐ ܒܫܡܫܐ ܘܝܪܚܐ
ܡܢܗܪܐ ܒܝܘܡܐ ܠܥܠܡܐ
ܘܢܚܐ ܠܫܡܝܐ ܠܥܠܐ
ܘܡܠܐ ܦܪܝܫ ܠܐܪܥܐ ܀

Uebersetzung.

Wie tröstet sie (die Weisheit) das Herz
Und verschafft [1]) dem Geiste Trost,
Und bereichert den Verstand mit einer Fülle
Grossen und vielen Reichthums!

---

1) ܡܦܝܣܐ Partic. Aph. v. ܦܝܣ. Dem Lexicon beizufügen.

Durch die erstaunlichen Ideen, die sie giebt
Erfreut und reinigt sie das Herz,
Und erfüllt den Menschen mit Liebe
Und macht ihn eine hohe Stufe erringen.

Sie befriedigt [1]) den zweifelnden Sinn
Und rottet der Zweifel Dorngebüsch aus,
Und führt ohne Schiffbruch durch das Meer
Den schon versinkenden Forscher.

Als innere verborgne Rüstung
Bekleidet sie mit Liebe den Tapfern,
Auf dass er sieg' im gefährlichen [2]) Kriege
Des ersten räuberischen Widersachers (d. i. Satans).

Soviel aus dem vierten Mimro. Der fünfte trägt die Aufschrift ܥܠ ܗܘܢܐ ܘܡܬܥܠܝܢܘܬܗ, „über den Verstand (Geist) und seine Erhebungen." Dieses Wort deutet vielleicht auf die Stelle Psalm 83, 6 „ascensiones in corde suo disposuit", wie die Vulgata hat. Im Versbau ist das seltsame Spiel angebracht, dass die Verse auf ܐ enden, der Buchstab' aber zunächst vor dem ܐ das Alphabet rückwärts durchmacht, also z. B. in der Strophe 1 der Ausgang ܬܐ, Strophe 2 der Ausgang ܫܐ, Strophe 3 ܪܐ u. s. f. Jede Strophe hat wie gewöhnlich vier Verse von sieben Sylben. Die Ordnung ist wieder alphabetisch. Einige Strophen werden das sonderbare Verfahren anschaulich machen.

ܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܡܢ ܡܫܩܠܬܐ
ܡܢܗܪ ܠܗܘ̈ [3]) ܟܕ ܟܡܝܠܬܐ
ܒܪ̈ܩܐ ܕܢܗܘܪ ܐܣܟܠܬܐ
ܐܝܟ ܡܫܟܢܐ ܠܚܕܢܝܢܘܬܐ ܀

Das ܢܗܘܪ im dritten Vers ist wohl ܢܗܘܪ oder ܢܗܘܪ zu lesen. Hab' ich jedoch recht abgeschrieben und ist wirklich ܢܗܘܪ

---

1) ܡܫܡܠܝܐ macht vollkommen = beruhigt.

2) ܟܬܝܪܐ zu ܟܬܪܐ Castelli S. 456 = nocuus, noxius. Kommt auch bei Jacob von Sarug vor.

3) Ihn zu ܠܟܘܗܢܐ. Das Partip. ܡܢܗܪ kann man ܡܢܗܪ von Pa. oder ܡܢܗܪ v. Aph. lesen.

zu lesen, dann ist das Wort als ein Nomen der Form ܩܘܛܠܐ dem Lexicon zum Verbum ܢܘܪ beizufügen.

ܒ. ܒܗ ܐܝܟ ܕܒܡܫܟܢ ܩܘܕܫܐ
ܫܪܝܐ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ
ܘܠܥܠܡܐ ܕܦܓܪܐ ܘܢܦܫܐ
ܝܗܒ ܚܝܐ ܘܩܘܕܫܐ ܀

ܓ. ܓܘܢܐ ܫܦܝܪܐ ܘܡܗܕܪܐ
ܕܡܨܒܬ ܒܫܘܒܚܐ ܘܗܕܪܐ
ܥܒܕܗ ܟܣܝܐ ܠܒܪ ܢܘܗܪܐ
ܘܫܪܐ ܒܗ ܠܥܠ ܡܢ ܡܫܘܚܬܐ [illegible] ܀

ܕ. ܢܗܝܪܐ ܒܗܘܢ ܕܟܠܗ
ܘܐܦܠܐ ܙܥܘܪܝܬܐ ܒܗܘܐ
ܡܫܬܡܥ ܠܗ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܚܫܐ
ܘܡܬܒܪܟ ܒܗ ܡܢ ܟܠ ܡܬܝܕܥܢܐ ܀

Uebersetzung.

Strophe ܐ. Der Ewige über Gedanken Erhabene,
Erleuchtet ihn (den ܗܘܢܐ, den Geist) durch Geheimnisse,
Durch Strahlen des Lichtes der Wesenheit [1])
Wie die Sonne den Edelstein.

ܒ. In ihm, wie im Gezelte des Heiligthums,
Weilet der heilige Geist,
Und den Welten von Leib und Seele [2])
Schenkt er Leben und Heiligung.

ܓ. Als schöne und herrliche Wohnung
Geschmückt mit Ruhm und Pracht,
Macht' ihn der Verborgne [3]) zum Sohne des Lichts
Und wohnt in ihm erhaben über Begränzung.

---

1) Der göttlichen nämlich im Sinne des Wortes *[illegible]* Hebr. 1, 3, wie mir scheint. Die Strophen sind nicht ohne Schwung und poetischen Werth.
2) Den Menschen = Schaaren.
3) Gott, der unsichtbare.

ܕ. Ein Glanz reich an Strahlen
Und ein Schimmer, der Blitze ausstrahlt,
Erhebt ihn über die Welt der Bedrängnisse
Und erleuchtet durch ihn reine Sinne.

Das Wort ܕܢܚܐ in der Strophe ܕ bedeutet wohl die höhere Erleuchtung durch Gott. Vielleicht ist das göttliche menschgewordene Wort, Oriens ex alto Luc. I, 78 und Zachar. III, 8; VI, 12 zu verstehen, erleuchtend jeden Menschen, der in die Welt kommt. Johann. I, 9. Das ܡܕ̈ܥܐ im letzten Verse = mentes, Sinne, Gedanken, untergeordnete Seelenkräfte dem ܗܘܢܐ, der höchsten geistigen Potenz unterworfen, weil von ihm Erleuchtung empfangend. So, wenn ich den Sinn recht auffasse. Oder man kann die Stelle wohl auch in dem Sinne erklären, dass unter ܡܕ̈ܥܐ ܡܟܝ̈ܢܐ andere wohlgesinnte Personen zu verstehen sind, die durch einen hochbegabten Geist aufgeklärt werden. Diese Deutung scheint mir wahrscheinlicher. Ich wähle noch drei andere Strophen zur Mittheilung.

ܝܘܒܠܐ ܣܗܡܐ ܘܡܡܠܠܢܐ Str. ܝܘ mit Ausgang ܝܐ.
ܡܢ ܢܩܦܐ ܕܥܒܕ ܒܐܝܕܐ
ܘܡܫܘܕܪܢܐ ܟܠܗ ܕܒܐܝ
ܡܬܝܩܪ ܒܟܢܫ ܫܡܝܐ܀

ܡܟܟܐ ܠܡܪܟܐ ܠܡܫܚܐ Str. ܝܘ mit ܠܐ am Ende.
ܠܐܬܪܐ ܕܠܐ ܚܣܝܢ ܒܐܝܬܝܐ
ܘܡܪܘܬܐ ܕܢܘܗܪܐ ܐܝܟܢܐ
ܡܫܒܚܐ ܒܟܡܢܐ ܘܝܟܢܐ܀

ܡܘܡܪ ܡܫܚܢܐ ܕܢܘܗܪܐ Str. ܘܘ mit ܚܐ am Ende.
ܒܟܦܐ ܐܝܟܢ ܠܡܫܝܚܐ
ܘܡܦܩܝܢ ܘܡܢܝܐ ܘܢܘܚܐ
ܠܡܫܝܚܝܐ ܡܟܠܝܢܐ܀

Uebersetzung.

Er (ܢܘܗܪܐ) vertreibt Dunkel und Finsterniss
Von dem Schlaf[1] eines rechten Sinnes,
Und durch geistiges (übersinnliches) Licht
Ergötzt er lieblich die Freunde der Belehrung.

Er erhebt den Geist zum Himmel,
Zu dem Orte, nicht durch Menschenhände gemacht,
Und durch Strahlen des ewigen (göttlichen) Lichtes
Wird er (der Geist) innerlich und äusserlich erleuchtet.

Er legt Schätze des Geistes
In die Seele, die Christum liebt, nieder,
Und gewährt Wonne und Ruhe
Der Ermattung, die schmerzlich aufseufzt.

Das Wort ܟܦܝܠܘܬܐ ist dem Lexicon pag. 656 beizufügen.

Aus den Erläuterungen schwerer Wörter füge ich bei: ܟܦܝܐ als Epitheton = ܦܐܝܐ ܘܫܦܝܪܐ.

Zu bemerken scheint mir besonders, dass ܢܘܡܐ durch ܐܘܚܕܢܐ erklärt wird. Ist das griech. *νομή* = ܢܡܣ, ܢܡܣ herbeizuziehen = Erbschaft, Besitz?

ܬܐܘܪܝܐ *θεωρία* = ܣܘܟܠܐ ܡܕܪܝܢܝܬܐ. Dies Adjectiv ܡܕܪܝܢܝܬܐ ist selbst eine Bereicherung des Lexicons zur W. ܕܪܐ.

Die VI. Abtheilung, ܡܐܡܪܐ ܕܕܝܢܐ, hat den Titel „über die göttlichen Gerichte", und zwar mit der Vorbemerkung, dass sie nach drei Versmassen verfasst sei. Die roth bezeichneten Verse seien im Metrum Ephraems, die nicht roth bezeichneten nach Narses (Nerses), ebenfalls Nestorianer, und nach Balaeus; die ersteren also siebensilbig, die andern aber sechssilbig. Dann folgen die vier Verse

ܕܝܢܐ ܕܝܢ ܐܠܗܝܐ
ܘܡܬܪܐ ܡܣܬܟܠܢܐ
ܡܕܝܚ ܗܘ ܠܟܪܝܢܐ
ܟܕ ܪܫܐ ܡܣܬܟܠܢܐ

---

1) Vielleicht ist anstatt ܢܘܡܐ dormitionis zu lesen ܢܡܘܣܐ: das? „Eines rechten Sinnes" = eines gutgesinnten redlichen Menschen.

Die Wörter ܚܡ, ܣܟܠ, ܦܘܩܕ, ܢܡܘܣ sind roth bezeichnet. Dies sind die Einleitungsverse im siebensylbigen Metrum. Sie lauten in deutscher Uebertragung:

Die göttlichen Gerichte nämlich,
Die verborgnen und ewigen,
Erschüttern die Zeitlichen (Kinder d. Zeit, Sterblichen)
Durch widerwärtige (feindliche) Schrecken.

Das ܕܚܢܬܐ in Vers 3 ist eine Belegstelle zu S. 241 des Lexicons.

Hierauf folget ein alphabetisch geordneter Gesang mit Strophen von je vier Versen abwechselnd von sieben oder sechs Silben. Daraus etwas abzuschreiben war mir zu langweilig.

Einen unerwarteten Inhalt hat die Abtheilung VII, nämlich eine Klage des ältern Sohnes über den verschwenderischen (verlornen) Sohn, bei Lucas XI, 15 u. s. w. und zwar im zwölfsilbigen Metrum, in dem bekanntlich Jacob v. Sarug (oder Batnae) seine Sermones schrieb. Die zwei Einleitungsverse heissen:

ܗܘܐ ܢܓܕ ܪܘܚ ܠܐܣܘܛܐ ܕܢܒܥ ܐܡܪ:
ܘܒܐܝܠܝܢ ܡ̈ܠܘܗܝ ܐܚܐ ܩܫܝܫܐ ܥܠܘܗܝ ܐܬܐܒܠ ܀

„Der Geist zog mich zu dem Verschwender, einen Gesang auszusprechen,
Mit welchen Worten ihn der ältere Bruder über ihn trauernd beweinte."

Im Klagliede selbst folgen sich die Verse in alphabetischer Ordnung. Ich glaube es ganz aufnehmen zu sollen, da es in der That nicht werthlos ist.

ܐܚܐ ܚܒܝܒܐ ܐܦ ܝܩܝܪܐ ܠܚܟܐ ܐܡܪ
ܒܝܘܡܐ ܕܐܬܦܪܫ ܘܠܢ ܒܗ ܒܓܠܠ̈ܐ ܕܟܐܒܐ ܫܕܐ ܀
ܓܥܝܢ ܡܢ ܢܘܪܐ ܕܝܘܡ ܦܘܪܫܢܗ ܕܠܒܢ ܐܟܡܪ
ܘܝ ܫܘܦܪܢ ܕܠܐ ܚܙܝܢ ܡܢܐ ܢܐܡܪ ܀

Der beliebte und theure Bruder hat den Gaumen bitter gemacht
Am Tage, wo er sich trennte, und hat uns in Wogen des Schmerzes geworfen.

Auf schrieen wir vor dem Feuer (brennende Qual) des Tags seines Abschieds, der unser Herz betrübte,
„Weh', unser Gelichter, da wir dich nicht mehr sehen! was sollen wir sagen?"

Das Wort [illegible] im ersten Vers erklärt Ebedj. selbst als:

[illegible]

Das Verb. [illegible] am Ende des ersten Verses ist aph. des Verb. med. gem. [illegible] amarus fuit. Die Verse sind gereimt.

II. [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

Plötzlich sind wir deines Anblicks beraubt, o Edler,
Und in unserm Herzen wohnt bittrer und grausamer Schmerz.
Die Zeit warf uns durch Schleudern des Zorns nieder, zu sprechen:
„Wir vergessen ganz und gar nie die Süssigkeit deiner Liebe!"

Das Wort [illegible] im dritten Vers wird durch [illegible] erläutert. Auffallend scheint mir in V. 1 der Ehrentitel [illegible] für den verlornen Sohn, offenbar des Reims wegen gewählt.

III. [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

Der Tod ist besser als ein Leben verzehrenden Schmerzes,
Ruft laut die Schrift und gab die Probe, die Alles bestätigt.
Wie sehr sollen wir weinen und wie wehklagen und wie uns verwundern
Bei der Dicke der Schlingen, die uns der Böse verbarg in der Erde!

Das Wort [illegible] im vierten Vers ist dem Castelli zu S. 631 beizufügen. Die Bibelstelle, auf welche sich der V. 2 bezieht, findet sich im Buche Ecclesiastic. XXX, 17. Anstatt Probe mag man auch Beweis übersetzen. Des verlornen Sohnes Flucht ist die Bestätigung dessen, was die Schrift sagt.

IV. [illegible]
[illegible]

ܗܦܘܟ ܠܘܬܢ ܐܝܟ ܕܙܡܪ ܕܘܝܕ ܠܡܛܪܕ ܐܡܪ:
ܥܡ ܦܪܚܬܐ ܝܘܢܐ ܫܦܝܪܬܐ ܘܥܡܪܝ ܒܒܝܬܢ܀

Was haben wir gesündigt und wodurch haben wir gegen dich uns verfehlt? Sprich,
O Licht unserer Augen, dass du uns im Brande (heisser Angst) wohnen machst?
Wende dich wieder zu uns, wie David zu dem Vertriebenen sang,
Mit den Vögeln, o schöne Taube, und wohne in unserm Hause!

Schwierigkeit macht hier der Ausdruck ܠܡܛܪܕ im dritten Verse. Vielleicht ist ܠܡܛܪܕܐ zu lesen. Die Psalmenstelle Davids dürfte im Psalm 83 V. 4 sein: „Der Sperling hat sich u. s. w.“ Der verlorne Sohn wird mit einem flüchtigen Sperling und einer Taube verglichen und zur Rückkehr eingeladen. Eine andere Psalmenstelle wüsste ich nicht hieher zu ziehen. Unter den ܦܪܚܬܐ sind dann die pulli der Turteltaube zu verstehn, von denen die Psalmstelle spricht. Das ܠܘܬ ist Umschreibung anstatt ܠ, der Silbenzahl des Verses wegen.

V. ܦܘܪܫ ܩܢܘܡܟ ܥܬܝܪ ܪܒܬܐ ܡܟܪܐ ܗܘܢܢ:
ܨܘܪ ܕܘܟܪܢܟ ܒܠܘܚܝ ܡܕܥܐ ܕܡܫܒܚ ܗܘܢܐ܀

ܘܐܬܬܢܝ ܪܥܝܢܐ ܥܠ ܥܪܘܩܟ ܘܟܕ ܐܬܥܝܩ:
ܥܒܕ ܩܠܐ ܢܟܝܬܐ ܕܟܐܒܐ ܘܗܟܢ ܐܡܪ܀

ܫܒܝܩ ܥܠܡܐ ܘܟܠ ܕܒܗ ܒܬܪܟ ܥܕܡܐ ܕܐܡܪܬ:
ܐܬܐ ܗܐ ܐܢܐ ܗܘ ܕܡܢ ܦܘܢܝ ܥܠܠܬ ܘܚܝܬ ܟܕ ܐܬܟܣܝܬ܀

Das Scheiden deiner an Vorzügen reichen Person betrübt unsern Geist;
Das Bild deiner Erinnerung ruht auf den Tafeln des Verstandes, der deine Herrlichkeit besingt.
Es beklagt sich der Geist über dein Entweichen, und da er betrübt war,
Verfasst er Trauerlieder des Schmerzes und sprach also:
Verlassen ist die Welt und alles in ihr nach dir, bis du sprichst:
Wohlan, da bin ich, der nach dem Umirren zurück kam und wieder lebt, da er verborgen war.

Schwierigkeit macht, mir wenigstens, das ܨܘܪ in V. 2 dieser Strophe. Wie es dasteht, ist es der Imperativ „bilde ab". Diess scheint überflüssig, da sein Bild ja schon im Andenken war, und so müsste man eher ܨܝܪ lesen „abgebildet ist" u. s. w. Vielleicht ist es der status c. von ܨܘܪܐ, das bei Ephraem II, 548 C. die Bedeutung Brustbild, Büste zu haben scheint.

Bemerken muss ich noch, dass zum Verse 4 der vierten Strophe als Anmerkung der Vers 7 des Psalms 54: „quis dabit mihi pennas sicut columbae" u. s. f. angeführt ist. Das Partip. p. ܡܚܒܠ im V. 3 der Str. nehme ich im Sinne von conquestus est. Das ܒܬܪܟ nach dir = seitdem du uns verlassen hast.

Nach dieser Klage folgt eine Antwort des verlornen Sohns, worin er seine Sehnsucht des Wiedersehens ausdrückt und die Liebenswürdigkeit des ältern Bruders beschreibt.

Aus einer folgenden Abtheilung, deren Zahl ich zu notiren vergass, wählte ich folgende Beschreibung des Nisans oder Frühlings, der als ܪܫܐ ܕܟܠ ܪܒܝܥܘܬܐ bezeichnet wird. Der Gesang ist alphabetisch, so dass jeder Buchstabe vier Verse von sieben Silben einnimmt und zwar mit der Eigenthümlichkeit, dass drei davon ausgehend auf ܐ vor sich den Anfangsbuchstaben der Strophe haben, der vierte Vers aber immer auf ܝ ausgeht, also:

ܐ. ܐܘ ܟܡܐ ܪܓܝܓ ܡܥܕܢܗ ܘܗܐ
ܡܢ ܒܟܠܗܘܢ ܝܪ̈ܚܐ ܐܬ̈ܐ
ܢܝܣܢ ܝܪܚܐ ܒܟܠ ܪܓܝܓܐ
ܘܒܟܠ ܕܪ̈ܓܝܓ ܡܬܪܓܝ܀

ܒ. ܒܗ ܦܩܚܝܢ ܟܠ ܕܡܬܒܠܐ
ܘܐܝܠܢܐ ܘܐܪܙܐ ܡܫܩܩܠܐ
ܘܗܘܐ ܟܠ ܒܥܘܪܐ ܪܓܠܐ
ܐܝܟ ܐܪܙܐ ܕܠܒܢ ܩܘܒܝ܀

ܓ ܩܘܢ ܗܕܐ ܘܦܪܢܣܬܐ
ܘܡܘܕܝܢ ܡܫܘܕܥܝܢ ܦܪܘܫܬܐ[1]
ܦܫܝܐ ܒܟܬܒܐ ܫܘܢܬܐ
ܘܡܚܒܒ ܒܐܛܐ ܦܫܝܩܢ܀

ܕ. ܕܒܘܩܐ ܢܩܫܐ ܒܟܪܐ
ܢܫܡܐ ܒܠܐ ܫܩܝܠܐ ܘܗܘܪܐ
ܦܫܝܛܐ ܡܒܘܪܐ ܡܟܝܪܐ
ܐܝܟܐ ܕܝܗܒ ܘܐܟܬ ܢܦܫ܀

ܗ. ܘܗܘܕܝܢ ܒܫܘܩܠܐ ܡܕܪܘܬܐ
ܘܚܒܝܒܐ ܒܝܕܘܗܝ ܦܫܝܛܘܬܐ
ܘܡܘܕܐ ܒܫܘܦܪܘܗܝ ܡܬܒܪܘܬܐ
ܕܒܗܝܢ ܙܕܝܩܘܗܝ ܢܫܒܢ܀

ܘ. ܘܬܪܐ ܘܡܟܒܐ ܒܢܝܢ ܗܘܐ
ܘܪܚܡܐ ܕܒܠܐ ܚܝܘܗܝ ܫܩܠܐ ܗܘܐ
ܘܟܗ ܒܪܐ ܡܥܒܘܗܝ ܡܠܐ ܗܘܐ
ܘܪܒܝܐ ܒܗܘܢ ܢܬܚܫܒܢ܀

ܙ. ܢܛܐ ܘܡܠܠ ܒܗ ܒܠܗܝ
ܘܐܦܐ ܘܐܬܪܘܬܐ ܒܡܢܐ
ܠܐܫܐ ܦܫܝܐ ܒܗܘܢ ܬܪܐ
ܕܒܗܘܢ ܠܐܠܗܐ ܢܦܩܢ܀

1) Zu lesen mit Diaeresis *maslego*. Sie ist durch einen Strich unten angezeigt, während ein Strich oben anzeigt, dass kein Vocal ist, z. B. ܗܘܐ = *hwo*.

ܚܙܘ ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ ܠܗ.
ܘܐܝܟ ܐܫܝܘܐ ܡܪܝܪܐ
ܦܫܛܐ ܒܐܪܥܐ ܕܠܐ ܣܟܝܐ
ܕܒܗ ܠܡܫܠܡܘܬܐ ܢܦܪܘܚ܀

ܐܝܟܐ ܒܢܝܢ ܐܝܟ ܩܘܒܐ ܡܫܟܢܬܐ ܠܘ.
ܡܪܥܝܐ ܗܘܐܢܐ ܒܫܘܩܬܐ
ܣܘܪ ܘܦܫܛܐ ܒܡܫܟܢܬܐ
ܘܟܠ ܒܡܫܐ ܕܚܠܐ ܢܦܫܩ܀

ܚܝܘܬܐ ܕܡܢ ܟܠ ܗܘܐ ܠܙ.
ܘܐܘܟܠ ܠܫܝܘܐ ܘܦܫܐ
ܒܗ ܢܦܠ ܚܠܡܬܐ ܫܢܐ
ܒܗ ܙܥܘܪܘ ܒܟܠܗ ܢܦܫ܀

ܒܟܫܝܪ ܕܢܘܡܝ ܘܫܒܐ ܠܚ.
ܘܡܟܠܐ ܕܢܫܝܡ ܒܦܫܟܐ
ܘܫܡܪ ܒܐܝܬܐ ܘܡܫܟܢܐ
ܒܝ ܒܐܝܟܘܬܐ ܡܫܒܚ܀

ܠܡܩܦܐ ܕܠܐ ܦܫܠܐ ܠܛ.
ܘܠܐ ܫܡܟܢܐ ܘܒܠܐ
ܦܠܚܫ ܒܘܢܝ ܗܘܢܐ ܠܡܫܠܠܐ
ܘܐܝܟܐ ܕܠܐܟܝܐ ܦܪܘܫ܀

ܡܪܟܒܘܬܐ ܕܒܟܠ ܐܢܫܐ ܡ.
ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܡܟܠܟܠܐ

ܡܨܠܐ ܠܗ ܐܝܟ ܦܫܘܛܐ
ܠܓܒܪܐ ܕܢܗܘܐ ܠܟܠܗܘܢ ܒܢܝܚ܀

ܢ. ܢܘܗܪܐ ܐܪܐ ܡܫܒܚܐ
ܡܘܣܦ ܠܫܡܫܐ ܕܚܝܐ
ܘܠܗ ܚܕܐ ܡܢ ܟܠ ܪܫܐ
ܡܠܟܘܬ ܕܘܟܐ ܦܪܝܫ܀

ܣ. ܣܘܓܐܐ ܕܡܫܠܡܢܘ ܡܡܠܐ
ܠܗܘ ܗ̈ܘܐ ܡܦܫܩܢܘܬܐ[1]
ܘܫܘܠܛܗ ܚܕܐ ܘܡܕܒܪܢܘܬܐ
ܠܟܠܢ ܚ̈ܝܐ ܕܠܗ ܡܫܡܫܝܢ܀

ܥ. ܥܢܐ ܘܡܘܡܐ ܠܗ ܫܡܝܐ
ܘܥܠܐ ܘܬܚܬܝܐ ܠܗ ܡܒܪܟܐ
ܡܕܢܚܐ ܠܗܘܢ ܒܥܘܕܪܢܗ ܡܫܒܚܐ
ܒܥܘܡܩܐ ܕܠܐ ܡܬܥܩܒ܀

ܦ. ܦܬܟܪܐ ܒܢܘܗܪܗ ܡܫܟܐ
ܘܓܘܙܐ ܐܪܐ ܘܡܫܡܫܐ
ܘܫܢ̈ܐ ܒܚܠܘܢ ܡܫܠܛܐ
ܕܡܫܪܐ ܡܪܢܒ ܘܡܢܚ܀

ܨ. ܨܒܪܐ ܡܡܫܟܢܐ ܡܪܐ
ܘܢܘܪܐ ܠܗ ܢܫܪܐ ܣܓܝܐ

---

1) Der Strich unter ܗܘ bedeutet, dass eine Diaeresis da sei und [illegible] gelesen werden soll.

ܡܢܐ ܡܫܒܚ ܫܘܪܐ
ܘܡܫܒܚ ܒܗ ܢܦܫܗ ܩܢܝܢ܀

ܡ. ܡܢܝ ܗܘܐ ܡܐܠܟܐ[1]
ܒܥܕܬܐ ܕܒܟܠ ܒܦܘܫܩܐ
ܘܫܘܪܐ ܕܒܦܘܠܚܢܐ ܡܠܦܢܐ
ܡܛܠ ܕܠܐ ܒܗ ܢܗܘܪܘܗܝ ܙܩܝܦ܀

ܢ. ܢܦܝܠ ܕܪܘܪܘܬܐ ܡܫܘܚܐ
ܘܐܣܛܘܟܣܐ ܘܣܘܟܠܐ ܘܣܕܪܐ
ܘܦܫܝܛܘܬܐ ܘܡܬܩܢܘܬܐ ܕܝܕܥܬܐ
ܒܟܠ ܒܪܝܬܐ ܒܗ ܦܐܝܢ܀

ܣ. ܣܘܟܠܐ ܡܢ ܟܠ ܦܪܘܫܘܬܐ
ܠܠܒܘܬܢ ܐܝܟ ܒܪܬܐ
ܕܢܒܥܘ ܡܢܗ ܒܥܝܢܐ
ܒܗܝ ܙܒܢܐ ܕܒܗ ܢܬܝܒܠܢ܀

Schluss-Strophe von 5 Versen.

1. ܠܡܫܝܚܐ ܒܗ ܐܬܓܠܝܬ
ܢܫܘܡ ܟܠܐ ܘܡܫܒܚܬܐ
ܒܗܘ ܕܒܫܘܪ ܝܩܝ ܦܪܘܫܘܬܐ
ܢܗܘܐ ܠܒܢܝ ܘܠܕܝܪܐ܀

ܐܝܟ ܕܗܘܐ ܐܢܫܐ
ܘܒܡܘܠܐ ܒܟܠ ܡܘܬܐ

1) Wieder Diaerese, das Wort dreisilbig, *maaleko*, zu lesen. So auch im V. 3 ܡܐܠܟܐ.

ܕܡܫܚ ܠܗ ܒܒܢܝܐ ܚܝܐ
ܐܒܐ ܕܟܠ ܦܪܢܣܐ ܐܪ̈ܝܚ܀

Dem langen Gesange sind wieder einige Worterklärungen beigefügt, z. B. ܓܘܙܪܐ = ܓܘܙܪܐ ܕܐܝܠܢܐ ܒܝܬ ܡܢ ܫܒܝܠܐ. ܫܒܝܠܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܫܒܘܠܐ, ܫܘܒܠܐ.

ܬܠܡܐ = ܢܝܨܘܬܐ sulcus.

ܒܩܒܘܬܐ Beleg zu Castelli p. 632 = ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܦܪܝܫܐ.

ܒܘܢܝܐ ܕܚܝܐ = ܒܘܢܝܐ ܡܫܒܚܬܐ ܕܢܦܫ ܕܟܠ ܡܚܒܒܢܝܢ ܒܘܢܝܐ.

ܢܟܝܣ zu Castelli p. 547 = ܦܪ̈ܝܫܐ ܕܟ̈ܝܐ ܘܡܟ̈ܝܣܐ bedeutend, was immer rein ist und glänzt wie Edelsteine, Blumen, ܙܗܪܐ ܙܝܘ ܐܪܓܘܢܐ = „Schimmer des Purpurs". Zur S. 815 Castelli gehört als Beispiel für das Verb ܫܘܫܡ das Particip ܡܫܘܫܡܐ = ܡܙܝܢܐ.

Anstatt einer wörtlichen Uebersetzung dieses Gesanges über die Herrlichkeit des Nisans oder Wonnemonats wag' ich es, eine etwas freiere Nachbildung beizufügen.

O wie reizend, schön und herrlich strahlt er
Weit vor allen Monaten durch Alles,
Was nur immer glänzend ist, der Nisan!
Ja, verklärt ist er durch alle Zierden;
Denn die Blüthen all' und alle Bäume,
Saaten, Kräuter sprossen auf in ihm, und
Alle diese auserwählte Schönheit
Gleich den Cedern Libanons entkeimet
Nur in ihm. Wie schön ist seine Farbe,
Lust-erweckend! Seine Pracht und Anmuth
Schimmern und erquicken hold die Herzen,
Und erfreun die Erdbewohner alle.
Sieh: die arbeitsame Biene flieget
Auf die Blumen, auf die Rose schwärmend,
Sammelt Fülle, formt ein Werk, so trefflich,
Reich an Nutzen. — Seine Pracht verkläret
Die Gefilde rings, entzückt die Augen,
Dass verwirrt ob solcher Schönheit staunet
Hoch der Geist und stets darnach sich sehnet.
Ros' und Blumen sammelt er geschäftig, sammelt
Wohlgerüche jeder Art, und voll ist
Ihrer dann sein Schatz, dass ihn benütze

Froh der Mensch. Der Oelbaum und die Palme,
Mandelbaum und Myrthe, Pomeranze,
Und der Nussbaum, alle sind's, durch die er
Wonne schafft dem Menschen, dass er freudig
Gott verherrlicht. Hehren, schönen Anblick,
Eine helle wundervolle Farbe
Gibt er Pflanzen auch ohn' alle Pflege,
Um verständ'ge Wesen zu erheitern.
Blätter an den Stämmen und den Aesten,
Edlen Samen in die Furchen reiht er,
Bildet dichte Pflanzungen, und alles
Kraut des Feldes macht er reich entsprossen.

Ueber alles holde Anmuth, eine
Wunderreiche prächt'ge Färbung schauet
Ein gesundes Aug' in ihm, da schimmernd
Es sein Glanz erhellt. Was immer leuchtend
Ist und rein, ja Kronen, Königshäupter
Werth zu schmücken, bringt er Hochgestellten
Dar und Niedern, milde Güt' erzeigend.
Lilien hüllt er ohne Müh' und Pflege
In der Schönheit Kleid, dass dessen Farbe
Den Betrübten Wonne und Erquickung
Reichlich spendet. Allgeliebte Zierden,
Vollerblühte Anmuth schafft als Herrscher
Er dem Felde, dem sein Schimmer aufgeht.
Ja, der Sonne der Natur verleiht er
Grössers, stärkers Licht, und mehr als jemals
Glänzt in ihm sie wie mit goldnen Strahlen.
Der so sehr veränderliche Mond wird
Reicher noch an Schmuck in ihm, und seine
Scheibe wächst und stellt sich herrlicher dem
Auge des Beschauers dar entzückend.

Augen und Geruch sammt dem Gehöre,
Und Geschmack, Gefühl mit dem Verstande
Nährt mit seinem Reichthum er, dem vollen,
Mit Vergnügen, unermesslich wonnig.
Die Gefilde deckt mit seinem Licht' er,
Und die hohen steilen Berg', die Thäler
Schmückt mit allen holden Wechselformen
Hoher Schönheit er wie triumphirend.
Sperling, Turteltaube, Habicht, Taube
Mit dem muth'gen Adler bauen jubelnd
Ihre Nester, fliegen mit der Brut dann
Auch ins Freie alle. — Hellern Schimmer
Finden auch die Quellen in den Tiefen

Ueberall. Wie blitzend glänzt der Sterne
Heerschaar ringsum weit ihr Licht verbreitend.

Auch Aromenduft und Wohlgeruch' aus
Casia und Myrrhen und Narcisse
Mit dem Veilchen breiten sich im Nisan
Süss und lieblich aus. — Gepriesen werde
Nun von allen Weisen unser Schöpfer,
Der so menschenfreundlich für den Menschen
Diese Zeit erschuf zu seiner Ehre!
Lasst uns denn mit lauter voller Stimme
Dank ihm und Verherrlichung erweisen,
Der den ganzen Reichthum dieser Schönheit
Uns gegeben in so edler Fülle!
Möge alle diese Herrlichkeit ein
Unterpfand sein für die Güter alle,
Die er uns in jener Welt versprochen,
In der neuen, wo kein Streit mehr waltet!

Wir müssen diesen langen Gesang doch auch für das sprachliche Gebiet auszubeuten suchen. Einige Worterklärungen sind bereits früher gegeben. Das Adverb. ܐܚܕ ist dem Lexic. C. p. 843 beizufügen. Bei Ephraem findet es sich öfter, meist ܐ̈ܚܕ. Das Nomen ܡܡܠܠܘܬܐ rationalitas, bei Cast. p. 499, ist wohl collectiv als rationales „verständige Wesen" aufzufassen. Das Substantiv ܡܪܟܒܘܬܐ ist p. 751 im Cast. als Bereicherung anzuschreiben. Bei Aphraates pag. ܩܘ kommt es als ornatus vestium vor. Der Ausdruck ܡܣܟܢܘܬܐ dient als Beleg zu S. 616 Castelli. Das unter dem Buchstaben ܡ vorkommende Particip. ܡܪܟܠܐ zu pag. 258 Castelli = ܡܪܟܢܐ. Die Buchstaben ܢ und ܡ werden bekanntlich leicht miteinander verwechselt. Siehe Gesen. Thesaur. I p. 252. Unter dem Buchstaben ܬ im dritten Vers ܡܣܡܣܐ findet sich bei Castelli p. 570 als viola.

Mehrere in abstractem unpoetischem Stile verfasste Stücke übergehend biete ich nun aus dem ܡܐܡܪܐ ܕܐܠܟܣܝܣ eine Probe, die sich endlich einiger Massen mit Hariris Makamen zusammenstellen lässt, nämlich eine Belehrung durch einen Todten, zu vergleichen mit der eilften Makame des berühmten Meisters, oder der neunten bei dem kunstvollen Nachbildner Rückert. Mögen die freundlichen Leser die Gabe geduldig hinnehmen, wenigstens des sprachlichen Interesses wegen. Der Gesang ist nach zwei einleitenden Zeilen alphabetisch so geordnet, dass jeder Buchstabe durch drei Distichen

oder sechs Verse geht, die sich aber in der Mitte abtheilen lassen, so dass je unter Einem Buchstaben zwölf kürzere gereimte Verse von je sieben Silben sich finden. Auf diese Weise geschrieben, lasse ich nun die Predigt des Todten folgen. Gereimt sind übrigens nur die drei ersten Verse der Strophen. Die einleitenden Zeilen lauten:

ܡܢ ܟܬܒܗ ܡܟܬܒܢܐ ܟܬܒܐ ܫܒܥܒܥ ܠܥܢܝܐ ܕܟܬܒܐ ܕܫܠܡܐ ܘܠܐ ܚܫܒܐ ܐܠܐ
ܒܝܬܐ ܡܡܡܠܠܐ܀

Zu bemerken ist noch, dass der Rede als Titel vorgesetzt ist:

ܠܥܒܕܐ ܕܡܬܢܝܚܘܬܐ ܡܢ ܩܪܝܘܣ ܡܪܝܐ ܕܫܒܩܬܐ ܘܡܚܒܪܐ ܡܚܝܠܘܬܐ
ܕܬܫܒܘܚܬܐ ܡܦܩܡܐ܀

Dann die Erklärung, dass jeder Buchstabe drei Strophen (ܒ̈ܬܐ) einnehme. Das Particip. ܡܦܩܡܐ kann als Beleg zu S. 895 Castelli benutzt werden.

ܐ. ܐܬܐܝܬ ܘܐܡܪ ܠܝ ܒܚܠܡܐ
ܕܡܢ ܫܢܬܐ ܐܝܬ ܫܢ̈ܬܐ
ܘܡܬܬܥܝܪܐ ܐܝܬ ܒܗ ܕܝ̈ܢܐ
ܡܛܠ ܕܩܡܬ ܠܗܘܢ ܒܚܕܝܘܬܐ܀

ܐܝܟ ܡܫܡܫܢܐ ܠܗܘ ܕܡܫܡܫ
ܒܫܘܠܡ ܗܘ ܠܥܠܡܐ ܐܫܬܡܫ
ܘܐܝܟ ܠܟܠܗ ܐܘܪܚ ܒܫܡܫܐ
ܘܫܡܫ ܠܐܠܗܐ ܕܒܫܡܝܐ܀

ܐܝܠܝܢ ܕܩܪܒ ܐܚܪܝܐ ܕܐܠܡܢ
ܘܐܝܟ ܕܩܪܒ ܒܚܝ̈ܠܐ ܕܩܕܡܝܢ
ܐܡܠܟ ܗܘ ܕܠܥܠܡ ܠܥܠܡܝܢ
ܘܠܐ ܦܪܩ ܠܝ ܡܢܐ܀

ܒ. ܒܝ ܐܬܚܙܝ ܡܫܡܠܝܬܐ
ܕܡܢ ܒܟܠܗܘܢ ܐܬܚܙܝܬܐ

ܘܒܫܡܫܘ ܕܡܕܒܪܐ ܠܡܫܪܝܗ
ܟܐܪܐ ܕܟܠܗ ܒܗ ܡܓܒܠܐ ܀

ܒܗܿ ܚܢܝ ܙܘܪ ܠܫܡܘܟܐ
ܕܥܢܝܘ ܟܠܟ ܒܗܝ ܗܘܡܟܐ
ܘܐܠܘ ܕܐܦ ܐܝܬ ܐܠܬܐ ܟܠܐ
ܘܓܢܐ ܐܝܬ ܒܗܘܐ ܝܗܘܐ ܀

ܚܢܛܐ ܝܗܿ ܡܫܬܘܫܢ
ܐܢܐ ܘܐܝܬ ܡܡܗܡܚܟܢ
ܒܪܡܐ ܕܡܢ ܒܗ ܕܐܡܟܢ
ܢܩܢܐ ܡܠܐ ܓܒܢܐ ܀

ܝܠܐ ܕܗܘܢܐ ܘܡܢ ܙܒܢ ܐܘܡܢܐ
ܐܠܐ ܕܗܘܢܐ ܐܘ ܢܝܪܐ
ܒܢܦܫܗ ܠܗ ܒܢ ܗܟܐ
ܗܠܝܢ ܗܘܐ ܡܢܒܚܐ ܀

ܝܡܢܗ ܕܗܘܘ ܢܦܫܗ ܕܐܝܐܘ
ܚܝܝܢ ܘܟܐܒܝܢ ܦܝܓܝ ܘܐܘܠܘ
ܐܠܐܢܫܗ ܘܡܘܡܢܐ ܠܡܪܘܢܘ
ܕܦܫܘ ܕܐܝܢܝܢ ܒܚܝܐ ܀

ܝܐ ܒܢܝܢ ܡܢ ܗܦܪܝܐ
ܘܐܘܟܢ ܡܢ ܩܠܐ ܢܟܐ
ܘܡܩܡܢ ܡܢ ܐܚܝܐ ܝܟܐ
ܘܡܩܡܢ ܡܢ ܡܠܬ ܡܐܬܐ ܀

ܕܡܢ ܪ̈ܚܡܝ ܡܟܝܢ ܚܝܠܐ ܛ.
ܘܡܢ ܢܟܝܢ ܕܫܝܢܐ
ܐܬܒ̈ܢܝܬ ܒܝܬܐ ܡܟܪܐ
ܕܟܠܗ ܒܗ ܙܗܝܐ ܢܗܘܪܐ܀

ܕܫܘܩܝ̈ܗ ܘܦܬܘܬܝ̈ܗ ܒܢܝܢܐ
ܡܢ ܠܥܠ ܪ̈ܚܝܡܐ
ܒܟܘܪܐ ܗܘܐ ܕܡܬܬܩܠܐ
ܦܬ̈ܝܚܘ ܡܢ ܒܦܘܡ̈ ܘܗܘܘܐ܀

ܘܡܬܒܪܐܐ ܠܐ ܡܫܟܚ ܠܗ
ܚܕ ܡܫܪܐ ܒܟܠܗ ܐܝܟ ܠܗ
ܕܡܢ ܗܘ̇ ܪܘܚܐ ܦܫܝܛ ܠܗ
ܘܐܚܪܐ ܒܗܝܟܠܐ ܡܫܝܚܝܐ܀

ܗܘܝ ܠܐ ܐܟܝܠܐ ܢܒܝܐ ܝ.
ܟܠܐ ܒܬܪܐ ܡܦܩܢܘ ܦܐܝܐ.
ܘܐܬܟܠܠ ܒܟܘܪܝ ܒܦܐܪܐ
ܘܠܐ ܐܘܪܟܝ ܒܗܘܢ ܒܘܝܠܐ܀

ܕܗܘ ܫܘܒܛ ܕܫܘܡܗ ܒܗܐܪܘ
ܝܐܝܟ ܒܢܝ̈ܦܬܘܪܘ
ܘܡܢ ܒܗܦܪܐ ܕܐܬܟܠܠܘ
ܐܦܝܢ ܒܢܟܠܐ ܘܡܦܩܢܐ܀

ܕܐ ܒܗܝܢ ܠܐܪܥܐ ܒܝܢܝ
ܡܫܝܚܐ ܦܬܚܝ ܠܐ ܢܫܬܒܩܘܢ

ܒܟܢܫܗ ܘܠܐ ܢܬܟܢܫܘܢ ܡܢܗܘܢ
ܕܗܘܘ ܠܡܟܢܫܬܐ ܡܣܝܥܢܐ܀

ܡܢ ܠܐܟܠ ܐܘ ܢܛܪܐ
ܕܐܙܕܗܪ ܡܢ ܟܠ ܚܛܐ
ܕܠܐ ܟܠܗ ܠܗ ܣܠܩܝ ܢܦܠ
ܕܡܐ ܢܦܫ ܠܗ ܒܦܫܩܐ܀

ܘܠܐ ܐܬܚܙܝ ܦܘܡ ܢܦܫ
ܕܡܘܬܐ ܦܓܪܢ: ܣܘܥܪܢ
ܘܕܚܠܐ ܡܫܪܐ ܢܦܫ
ܠܐ ܐܬܠܐ ܠܗ ܠܒܣܘܪܐ܀

ܘܡܛܝܒܐ ܗܘܐ ܡܫܝܚ ܦܪܘܩ ܠܟܠ
ܘܠܡܫܬܘܕܝܘ ܕܚܘ̈ܒܘܗܝ
ܡܦܩܦܩ ܘܫܒܩ ܕܚܛܝܢ
ܣܓܝܐ ܕܗܘܐ ܠܗܘ ܡܦܩܢܐ܀

ܙܡܢ ܥܠ ܚܕܐ ܐܘܪܚܐ
ܡܢ ܠܒܐ ܡܥܠ ܘܢܦܩ.
ܡܛܠ ܚܣܝܪ ܥܠ ܡܫܚܐ
ܘܥܠ ܕܪܘܚܐ ܗܘ ܡܡܫܚܢܐ܀

ܙܡܝܢܝ ܦܣܠܐ ܠܐܘܠܨܢܐ
ܡܘܬܐ ܡܦܢܚܠ ܐܘܕܐ.
ܘܐܘܟܝ ܫܘ̈ܚܐ ܠܚܘܒܐ
ܡܬܪܥܝܬܐ ܠܪܥܝܐ ܠܚܕ ܢܦܫ܀

ܠܒܘܫ ܚܝ̈ܐ ܚܘܪ ܒܒܢ̈ܝܟ
ܦܬܚ ܠܡܫܟܢܗ ܕܒܪ ܒܢ̈ܝܟ.
ܕܒܟ ܕܢܗܘܐ ܡܫܬܒܚܢ
ܡܘܬܐ ܐܝܟ ܕܠܟ ܢܘܡܐ.

ܚܝ ܐܒܘܢ ܡܠܟܐ ܡܬܩܢܐ ܝ.
ܒܫܡܟ ܩܢܘ ܙܡܪܐ ܡܫܘܚܐ:
ܘܚܕܐ ܕܒܢܝܢ ܢܒܘܥܐ
ܡܫܡܫܐ ܕܐܬܝܢ ܦܫܝܩܐ.

ܚܘܐ ܒܥܠܐ ܠܫܘܠܐ ܒܡܠܟܝ
ܘܗܘ ܢܚܠܐ ܘܐܒܘܐ ܠܟ:
ܐܡܪ ܠܫܘܠܐ ܦܪܘܫܟܝ
ܘܡܘܙܐ ܠܟ ܗܘܐ ܐܢܐ.

ܚܘܪ ܒܢ ܐܝܟ ܐܒܐ ܡܫܬܐ
ܦܬܚ ܠܫܘܠܐ ܡܫܘܬܐ
ܕܚܝܐ ܕܗܘܐ ܒܢܟܠ ܒܡܫܬܐ
ܘܡܫܦܪܘ ܠܫܒܝܠܐ ܝܡܢܐ.

ܛܠܝܐ ܚܘܝܢ ܒܢ ܘܝܩܪܐ ܝܐ.
ܘܝܠܕܐ ܒܗ ܡܫܝܚܐ
ܕܛܠܝܘܬܐ ܡܠܐ ܕܦܪܐ
ܐܝܬ ܘܛܠܝܐ ܦܫܝܛܐ.

ܛܘܦܣܐ ܕܡܢ ܒܬܪܐ ܡܫܝܚ
ܡܫܝܚ ܘܗܘܐ ܒܪܢܫܐ ܐܢܫ.

ܢܦܫ ܓܒܝ ܢܦܠܬ ܘܠܐ ܚܝܐ
ܘܥܡ ܟܠܐ ܕܝܘܡ ܘܠܟ ܠܡܫܡܫܐ ܀

ܠܫܡܘ ܒܗܝܘܢ ܦܓܪܝ ܘܗܘܘܢ
ܘܟܝ ܐܝܟ ܠܒܘܫܝ:
ܢܦܫ ܘܐܬܚܫܒܬ ܒܗ ܒܪܚܡܝ
ܘܠܐ ܢܦܩܘܢ ܗܘܐ ܒܥܘܡܩܐ ܀

Soviel mag genügen, um den Character dieser Leichenpredigt kennen zu lernen. Den poetischen Gedanken abgerechnet, dass diese dem Todten selbst in den Mund gelegt wird, hält sie den Vergleich mit Hariris Grabreden nicht aus. Mehr davon abzuschreiben verdross mich die Mühe.

Als Bereicherung fürs Lexicon mache ich auf folgende Wörter aufmerksam:

Das Adverb. ܡܦܝܣܐܝܬ prudenter. Es kommt auch im ersten Briefe des Clemens Rom. ad Virgines vor.

ܥܘܕܪܐ zur Bedeutung = auxilium S. 637 Cast.

ܢܗܘܪܐ zu S. 539 Cast. als Adjectiv. gen. mascul.

ܡܣܝܟܢܐ zu S. 277 Cast. als Beleg.

ܐܬܢܥܒ zu ܢܥܐ Cast. p. 569 als Ethpa.

Das Nomen ܚܡܝܡܘܬܐ zu S. 324 d. Lexic. = crudelitas.

ܚܟܡܬܐ zu S. 294 astutia. Ephraem hat das Wort ebenfalls im B. I. S. 182.

ܡܣܪܚܢܐ foetidum reddens. Adject. ad pag. 618 Lexic. R. ܣܪܚ.

ܕܚܝܠܐ ad. p. 161 Lexic. horrendus, terribilis.

ܡܫܒܚܢܐ ad. pag. 886 laudabilis.

ܫܘܦܪܐ synonym mit ܫܦܝܪܘܬܐ ad pag. 898 Lexic. pulchritudo.

ܫܢܝܘܬܐ foeditas, Beleg zu pag. 912 Lexic.

Uebersetzung dieser Todtenpredigt.

Bei der Begräbniss-Stätte vorüberwandelnd
Vernahm ich einen natürlich [1]) Todten,
Der zwar ohne Zunge sprach,
Durch Winke jedoch und in der That.

Ermahnend redet' er heimlich zu mir: ܐ.
„Was erblickst du, o Zuschauer, wohl
Und betrachtest du an mir, der ich lebte
Und durchaus redefähig war wie du?

Preise Jenen, der mich zum Schweigen brachte
Im Todtenreich', und der Welt entführte,
Und durch mein Scheiden Stillstand gebot meinem ganzen Lauf,
Und in der Finsterniss Ort mich hinunter stiess!

Ich war, wie du bist,
Und du wirst am End' deiner Tage
Wie ich, wenn du auflösest dein Leben,
Und Besitzthum dich nicht rettet.

Mich betrachte mit verständigem Sinne, ܒ.
Wie ich von Allem entfernet bin,
Und in das Dunkel des Grabs geworfen,
Den Ort, wo kein Tröster ist!

In deinem Geiste male die Finsterniss dir,
Ausgebreitet über mich in jenem Wirrwarr,
Und gedenke, dass du auch kommest hieher
Und liegest in diesem Gemache!

In der Verwesung werden wir gleich gemacht,
Ich und du miteinander vermodert,
Bis uns von dort, wo wir liegen,
Die zum Leben erweckende Stimme ruft.

Ich schrie, und fort von dem Arzte ܓ.
Kam ich, o Besucher!
Da begegnete mir plötzlich
Der verderbliche Engel des Todes.

Bei seinem Anblick entschwand
Mein Leben, die Schmerzen und Müdigkeit meines Leibs
Kamen zur Ruhe. Preis sei dem Herrn,
Der in Gnaden mir Ruhe gewährte!

---

1) Im Gegensatze zum geistigen Tode.

Beraubt sind meine Augen der Lust,
Meine Ohren der süssen Töne,
Mein Geruch der erles'nen Düfte,
Mein Mund des nützlichen Wortes.

Denn von meinen Freunden und Gehilfen, ܢ.
Von meinen wahrhaft Geliebten,
Bin ich abgeschlossen in diesem Grabe,
In dem kein Lichtstrahl ist.

Sie stiessen und stürzten mich hinunter mit Seufzern
Von meinen angenehmen Ruheplätzen
In diesen verächtlichen Staub,
Und schieden leiblich und geistig von mir.

Tröster finde ich keinen;
Eine Hoffnung nur bleibt mir,
Dass aus dieser Grube Er (Christus) mich emporzieht,
Damit ich mich freue an seinem erfreuenden Tage.

Vertraue nie, o Zuschauer, ܣ.
In Bezug auf die Welt und ihre reizende Herrlichkeit!
Denn ich vertraute Anfangs auf sie,
Doch am Todestag half sie mir nicht.

Die Liebe, die ich gegen sie zeigte,
Ward vergessen in ihrer Grausamkeit,
Und aus ihrer Pilger-Wohnung
Führte sie mich nackt und arm.

Siehe, zu Dir erheb' ich mein Auge,
Christus, meine Hoffnung! Du wirst nicht verschliessen
Mich in meinem Hause (dem Grabe), nicht vergessen mich.
Gedenke mein und sei mir Todtem Erwecker!

Wehe der Trauer, o Zuschauer, ܥ.
Die plötzlich mich überfiel!
Selbst Träume der Nacht offenbarten mir nicht,
Was beim Dahinscheiden mir begegne.

Und nicht erschreckten mich die Gefühle
Des Todes, der alle Weisheit mir nahm,
Und dass die Verwesung meine Gebeine zerstreue,
Kam mir in die Erinnerung nicht.

Dichte Finsterniss hüllte mich ein,
Und in Theile zerfielen meine Glieder,
Und meinen erhabnen Körperbau
Löste die Verwesung in Moder auf.

Erbebt alle, die ihr den Weg vorüber geht, ܐ.
Vor heftigem kläglichem Schmerze,
Und hasset, mich schauend, alle Herrlichkeit
Und alles hier glorreich Gepriesene!

Meine Lieder verwandelt' in Klagen
Der Tod, alles Schönen Zerstörer,
Und verkehrte meine Freuden in Leiden,
Und ich ward der Fäulniss zur Speise.

Kurz-Lebender, schau mit deinem Geiste
Und betrachte die Niedrigkeit deines Gleichen!
Denn auch dir wird Verderber werden
Der Tod, wie er's mir heute ward.

Sieh, wo meine Zunge, die beredte [1]), ist, ܒ.
„Der Griffel des geschickten Schreibers", [2])
Und wo meiner Augen helles Gesicht,
Und das feine Gehör meiner Ohren?

Steig' herab, frage die Unterwelt mit deiner Stimme
Und sie wird es dir offenbaren und kundthun!
Sag' es dem Tod' und er wird dich belehren,
Und ich werde zum Schauder dir.

Schau auf mich, auch du Schöner,
Und betrachte die Anmuth und Schönheit,
Die ich in der Welt des Fleisches hatte,
Wie Alles in Hässlichkeit der Farbe sich wandelte!

Knaben sollen auf mich schauen ܓ.
Und die herrlichen und schönen Männer;
Denn meine hehre Gestalt versank
In die Tiefe der Gräber, mich in Koth versenkend.

Meine Wohlgestalt ward zur Asche, verwesend,
Meine Schönheit mit dem wundervollen Baue löste sich auf.
Habe Mitleid mit mir, o Zuschauer, betrachte mich,
Und entflieh von Allem und lern' es hassen!

Ordne bei meinem Anschau'n deinen Körper und Geist,
Und lern' an mir zu deinem Nutzen,
Und belehre freiwillig verständig dich an mir,
Damit der Tod dich nicht mit Gewalt weise mache!

Der vierzehnte Mimro ist, wie mir dünkt, etwas dichterischer gehalten.

---

1) Wörtl.: „welche die Rede leitet, fortführt".
2) Psalm XLIV, 2.

Der Titel dazu ist: ܦܐܪ̈ܐ. ܕܐܪ̈ܙܢܝܐ ܕܟܠܐ ܡܢ ܟܬܒܘܗܝ ܕܩܕܝܫܐ
ܡܫܝܚܐ ܟܬܒܝܢ ܟܬܒܐ ܠܐܠܗܝ ܕܐܬܩܢ ܡܠܟܐ ܐܢܝ ❖

Der letzte Buchstabe hat zwei Disticha. Das Metrum ist zwölfsylbig. Die zwei Einleitungsverse heissen:

ܠܡܪ̈ܓܐ ܦܐܝ̈ܐ ܡ̈ܠܝܝ ܫܘܦܪܐ ܘܫܡܝܗ̈ܝ ܠܫܡܐ
ܕܒܪܢܝ ܪܘܚܝ ܠܡܦܨܚܘܬܝ ܒܫܘܪܝ ܝܘܡܐ ❖

Zu herrlichen Wiesen, voll Schönheit und namenswerth (ruhmeswerth)
Führte mein Geist mich zu meinem Ergötzen am Anfang des Tages.

Der Gesang selbst ist wieder alphabetisch und zwar so, dass jeder Buchstabe zwei Verse von zwölf Sylben einnimmt, die auf ܡܐ sich endigen.

ܐܓܪ ܡܝܬܝܢ ܟܝܢܐ ܕܐܢܫܐ ܦܫܝܐ ܡܣܡܡܐ ❖
ܘܡܢ ܟܠ ܟܝܢܘܗܝ ܐܢܫ ܡܫܡܠ ܡܟܝܠ ܒܪܘܡܐ ❖

ܒܝܬܗ ܐܪ̈ܙܐ ܕܝܘܡܢܐ ܢܗܘܪܘ ܡܢ ܕܐܣܟܡܐ
ܘܒܗ ܢܒܥܘ ܚܝܐ ܕܢܛܠ ܡܟܠܐ ܢܫܡܐ ❖

ܓܝܘܢ ܪܟܫ ܐܝܟ ܐܠܗ̈ܐ ܕܫܡܝܐ ܒܪܘܡܐ
ܘܡܫܡܫܢܘ ܪܡܙܐ ܠܟܚܘܡ ܐܝܟܐ ܘܐܪܙܐ ܐܡܐ ❖

ܪ̈ܡܙܐ ܫܡܫܘܗܝ ܠܟܪ̈ܙܐ ܣܓܝܐ ܡܢ ܕܝܘܚܐ ܡܬܟܡܐ
ܡܢܐ ܕܡܫܬܠܐ ܡܢ ܡܫܟܢܘܗܝ ܢܗܪ ܒܡܪܚܡܐ ❖

ܘܢܝܩܐ ܚܙܘܗ ܡܬܐܒܐ ܦܫܛܠܘܗ ܦܫܦܫ ܦܘܡܐ
ܒܡܫܝܚܘܬܗ ܒܚܝ̈ܠܐ ܡܠܐ ܕܢܝܚܐ ܘܐܠܗܐ ❖

ܡܠܟܐ ܢܗܘ ܒܡܣܟܢܐ ܘܡܫܝܚܐ ܕܟܡܟܡܐ
ܡܫܡܫܝܢ ܦܢܝܘ ܡܢ ܕܡܫܝܚܐ ܘܐܚܝܐ ܘܡܣܡܡܐ ❖

ܙܘܥ ܒܢܦܫܗ ܡܢ ܒܪ ܫܟܢܐ ܡܚܘܐ ܕܝܠܕܐ
ܡܢܦܘܫܢ ܕܦܩܚ ܠܡܢܝܚܐ ܕܢܗܐ ܠܚܘܝ ܦܘܡܐ ❖

ܚܙܬܗ ܕܙܝܘܐ ܠܟܠܢܫ ܢܘܪܐ ܡܢܗܪܐ ܡܟܣܟܣܐ
ܐܦ ܡܫܬܠܛܘ ܡܢ ܙܪܥܝܢ ܐܠܗܘܬܐ ܦܫܛܐ ܀

ܠܒ ܦܐܪ ܫܘܦܪܗ ܘܡܕܪܝܫ ܕܢܘܗܪܐ ܥܘܪ ܠܚܫܐ
ܡܥܟܐ ܕܢܘܚܐ ܕܢܘܚܐ ܦܐܪܐ ܕܒܠܒܐ ܥܘܕܐ ܀

ܢܐܪ ܡܢܗ ܘܡܠܐ ܢܝܗܪܐ ܕܢܘܗ ܡܟܫܐ
ܘܡܢܝܢ ܙܟܐ ܗܘ ܕܟܠ ܦܐܝܪܐ ܕܢܘܗܪ[1] ܡܟܢܫܐ ܀

ܡܢ ܟܝ ܚܙܐ ܠܡܫܒܘܪܗ ܕܫܦܐ ܡܟܠܟܠܐ
ܦܪܟܐ ܡܦܫܦܫ ܢܫܒܐ ܕܒܐ ܕܟܠܗ ܒܗ ܙܠܝܐ ܀

ܠܗܘܐ ܕܒܐ ܕܪܥܐ ܚܙܬܘ ܡܢ ܟܠ ܫܘܦܪܐ
ܘܠܐ ܐܝܟ ܫܘܦܪܐ ܕܥܦܪܐ ܕܟܠܗ ܡܢܗ ܠܗ ܐܣܪܐ ܀

ܡܢ ܢܩܦ ܠܗܘܢܐ ܘܗܘܘܢܘ ܢܥܡܬܐ ܠܦܘܩܐ ܕܢܚܬܐ
ܡܠܘܗ ܐܠܝܢܝܢ ܠܥܠܝܢܝܢ ܠܫܘܠܡܗ ܢܚܬܐ ܀

ܢܘܗܪܘ ܕܗܘܐ ܠܟ ܐܝܟ ܕܘܒܪܐ ܠܥܘܠܡܐ ܕܢܘܗܪܐ
ܘܦܪܟܐ ܕܐܪܗܘܢ ܘܦܫܛܐ ܠܡܢܗܘܢ ܕܗܘ ܠܡܫܒܚܐ ܀

ܡܡܠܠܘܬܐ ܡܫܬܪܗܘܢ ܘܪܥܝܢ ܥܘܪܗܘܢ ܕܡܫܦܪܐ ܢܫܡܬܐ
ܓܠܝܢ ܠܡܢܝܢ ܕܐܝܟ ܠܟܠܐ ܕܐܡܠܝܢܘܢ ܐܣܛܐ ܀

ܚܙܐ ܕܫܡܗ ܢܦܫܗ ܕܢܗܪܐ ܐܘܪܐ ܕܗܠܐ ܫܠܡܐ
ܘܡܫܬܦܝܢ ܕܗܘܢ ܕܢܗܪܐ ܢܚܬܘܢ ܘܠܐ ܡܫܬܚܠܦܐ ܀

ܦܐܪ ܕܗܘܢ ܕܚܐ ܕܪܘܚܐ ܕܗܘܐ ܠܟ ܙܢ ܗܘ ܠܟܠܟܐ
ܕܠܫܢ ܐܝܢ ܘܩܝܡ ܘܪܘܚ ܡܢ ܟܠ ܡܩܐܡܐ ܀

1) Zehn zu lesen, eine Diaerese.

ܪܡܙܘ ܦܬܓܡ̈ܐ ܕܒܪܘ ܠܟܠܗܝܢ ܒܫܡܗܘܢ ܡܦܫܩܢܐ

ܘܐܘܟ ܠܐ ܕܢܫܩܘܢ ܠܗ ܙܪܥܘܢܗ ܡܢܗ ܐܝܟ ܕܒܦܬܓܡ̈ܐ ܀

ܡܢܘܬܐ ܐܦܐ ܐܚܪܝ ܒܡܫܡܫܢ ܡܢܐܐ ܡܪܘܢܐ

ܡܢ ܢܦܠܬܐ ܡܢ ܪܝܫ ܫܒܝܒ ܦܢܗ ܒܫܡܫܐ ܀

ܐܢܐ ܗܘܐ ܐܬܘ ܠܗ ܕܡܟܬܐ ܐܝܟ ܦܠ ܢܦܠܐ

ܦܠܚ ܡܢ ܫܢܬܐ ܕܪܘܚܐ ܒܫܡܫܐ ܕܝܘܡ ܦܠܚܐ ܀

ܫܡܫܐ ܦܪܘܫܐ ܕܨܦܪ ܐܦܝ ܕܟܪܡܐ ܕܫܡܫܐ

ܘܐܚܕܘܗܝ ܦܓܥܘ ܐܝܟ ܡܫܩܠ ܟܘܪ ܡܟܫܘܠܐ ܀

ܐܫܬܦܩ ܗܘܐ ܕܒܚܘܫܒܐ ܒܟܠܗܝܢ ܡܢܟܣܐ

ܕܪܡܐ ܕܡܙܝܓܝܢ ܫܪܘ ܘܪܓܐ ܒܡܠܟܐ ܪܘܡܐ ܀

ܢܛܪܝܢ ܐܢܘܢ ܡܢ ܚܘܫܒܐ ܕܪܘܚܐ ܕܠܡܐ

ܘܫܒܩܘ ܕܥܠܘܗܝ ܢܦܩܘܢ ܐܦܝܢ ܕܟܝܢܐ ܀

Nach dem Gesange folgen ܦܘܫܩܐ = Wort- und Sinnerklärungen, die wohl mitgetheilt zu werden verdienen. Zu dem Worte ܦܬܓܡ̈ܐ im ersten Verse bemerkt der Verfasser, dass darunter die heiligen Schriften zu verstehen seien. ܨܦܪܗ ܕܫܡܫܐ ist der Morgen der Arbeit im geistlichen Weinberge. — ܫܡܫܐ ܡܦܓܥܐ ܟܪܡܐ bedeutet soviel als: Die Sonne bewahrt vor Anstössen. Das Wort ܙܘܥܬܐ, dem Lexic. Cast. zu S. 257 beizufügen, wird durch ܬܟܪܐ erklärt. Es bedeutet auch error, vitium. ܪܘܓܐ = ܡܫܡܫܢܐ ܕܡܪܘܢܐ. Zu S. 891 Castelli dient als Beleg ܦܫܝܩܐ, erläutert durch ܡܫܬܡܠܝܢ ܘܠܐ ܡܬܚܢܩܐ. Der Ausdruck ܡܪܘܢܐ zu S. 213 Castelli = ܢܣܒܐ. Die Jahreszahl am Ende bedeutet die Worte ܫܠܡ ܡܫܠܡܢܐ.

Durchgehen wir noch den ganzen Gesang, um auch andere zur Bereicherung des Lexicons dienende Ausdrücke hervorzuheben! ܡܪܘܢܘܬܐ als Beispiel zu S. 219 Castelli. — ܝܣܡܝܢܐ wird wohl Jasmin

sein, und S. 378 Castelli beizufügen. Oder das chaldäische שׁוּמְשְׁמִין sesamum, oleum sesaminum, *σησάμινον μύρον*. — ܡܫܘܡܐ zu S. 883 = Erhabenheit, Herrlichkeit. — ܡܚܕܬܐ jungmachend, verjüngend, zu S. 653 Castelli. Ferner ܡܣܡܟܘܬܐ zu S. 576 Cast. Dichte, Menge. ܡܩܦܩܦܐ fesselnd und gefesselt.

Uebersetzung.

1. Auf schöne Wiesen
Voll Anmuth, würdig
Erhabnen Namens,
Führte mein Geist mich
Zu Lust und Wonne
Am Tagesanbruch.

2. Ein wundervolles
Gesicht da schaute
Mein Geist, ein Wesen,
An dessen Stirne
Die Sonne aufging,
Die Pfade ebnend.

3. Bei diesem Anblick
Erstaunt' ich; heller
War er als Tagslicht.
Sein Glanz verscheuchte
Der Leiden Dunkel
Von jedem Geiste.

4. Und seine Farbe
War schimmernd, ähnlich
Der Sonne Strahlen
Am hohen Himmel;
Ein Zweig der Myrte,
Der hehren Ceder

5. Schien die Gestalt mir [1]).
Ihr Mund glich einem
Gefäss, gebildet
Aus Gold und Silber.
Im Sprechen strömte
Der Duft von Safran

6. Aus seinen Lippen.
Die Schönheit aber
Des Angesichtes,
Der Rede Zauber
Ergossen Heilung
Für den Gequälten

7. Durch harte Schmerzen
Des Grimms und Zornes.
Sein Glanz besiegte
Den Glanz von Blüthen
Und duft'gen Blumen.
Sein Hauch war süsser

8. Als Hauch der Lilien
Und Myrt' und Jasmins;
Die Augen blauer
Als Frucht der Rebe,
Die herrlich schmecket.
Die Zähne ähnlich

9. Der edlen Perle,
Ganz unvergleichlich.
Sein schimmernd Antlitz
Erfreut', ergötzte
Den Tiefbetrübten,
Und die Gestalt schien

10. Vor allen andern
Hoch liebenswürdig.
Wie glänzte herrlich
Dann seine Schönheit,
Wie eine volle
Ros' entschimmernd,

11. Den Geist ergreifend
Durch holde Farbe
Wie Milch und Blut.
Ganz war er reizend
Und alle Anmuth
In ihm vereinet,

1) Am schlanken Emporragen. Vergleiche Bar. Lied V, 15.

12. Der Zierden Muster,
Weil alle Schönheit
In ihm verbunden.
Als ich nun schaute
Auf seine Glorie
Verjüngend Greise,

13. Bracht' ich entgegen
Ihm reine Liebe
Ohn' allen Tadel
Ihm, dem so Reinen [1]),
Dess' Bild erhaben
Ob allen Flecken.

14. Gar keine Schönheit
Gleicht der des Freundes,
Den ich erworben.
Vom Meer' des Reichthums
Seines Geist's nahm
Ich einen Tropfen

15. Der Weisheit; dadurch
Ward ich so weise,
Mich ihm zu einen
Mit aller Liebe.
Es war sein Licht mir
Gleich einem Führer

16. Für einen Blinden
Am Leib', und also
Trat ich ihm nahe,
Nahm meine Zuflucht
Zum treuen Busen
Des Liebevollen.

17. Der Reize Menge
Am Leib' und Geiste
Der hehren Schönheit
Riss meinen Geist hin,
Zu lassen Alles
Und Ihn zu lieben.

18. Mit ihm beschäftigt
Im Geistesumgang,
Der voll des Friedens,
Empfand ich Wonne
In süsser Liebe
Unvergleichbar.

19. Herrlich war mir
Die Zeit der Ankunft
Zu diesem Jungling,
Der mich erfreute,
Heiligt' und reinigte
Von allen Flecken.

20. Sein lieblich Reden
Schlug meinen Geist durch
Lieb' in Bande;
Nie gefiel's mir,
Thörichter Weise
Von ihm zu scheiden.

21. Schwere Kämpfe
Erregte mir der
Schlane Gegner [2]),
Und mich Schwachen
Wollt' er vom Theuren
Aus Neid entfernen.

22. Dieser Kummer
Erregt' mir Thränen
Wie Meeresfluten,
Und vor Leiden
Ward das Herz mir
Wie Gras verdorret.

Anm.: Die Verse, welche die Jahrzahl bedeuten, füglich übergehend bemerke ich, dass Ebedjesu zuletzt den Wunsch ausspricht, seine Arbeit möge zur Belehrung dienen, hier Sieg im Guten und jenseits die ewige Seligkeit zu erlangen.

Mit diesem Gesange endet das erste Buch dieses Paradieses.

---

1) ܠܚܘܒܐ ܕܟܝܐ. Nimmt man ܠ als Accusativ, dann bezieht es sich auf ܚܘܒܐ „Jene so reine Liebe".

2) Satan.

Das II. Buch (ܣܦܪܐ ܕܬܪܝܢ) beginnt mit einem ܡܐܡܪܐ über den orthodoxen Glauben, dann andre Mimre über den Glauben der Kirche, den verlornen Sohn, das Tadelnswerthe schändlicher Gewohnheiten; alles Gegenstände, die wenig oder gar keine Poesie erwarten lassen. Da kommen denn viele Spielereien mit Buchstaben vor. So z. B. hat im dreissigsten ܡܐܡܪܐ jedes Wort den Buchstaben ܓ aber die Buchstaben ܛ, ܕ, ܙ, ܨ kommen gar nicht vor. Ein Distichon mag als Probe genügen:

ܓܢܝܙܐ ܘܓܡܝܪܐ ܘܓܐܝܐ ܕܓܢܝܙܘܬܗ ܓܠܐ ܓܠܝܐ

ܓܪܓ ܠܓܙܐ ܓܘܝܐ ܕܐܬܓܡܪ ܘܐܓܡܪ ܓܢܣܐ ܓܐܝܐ ܀

D. i. Verborgner und Vollkommner und Herrlicher, der seine Verborgenheit offenbar offenbarte, führe mich zum innern Schatze, der vollkommen gemacht ist, damit ich die Edlen vervollkommne.

Das Wort ܓܢܝܙܘܬܐ gehört als Beleg zu S. 160 des Lexic. Cast. — Bei Ephraem kommt es öfter vor.

Im einunddreissigsten Mimro hat jedes Wort den Buchstaben ܙ; im zweiunddreissigsten findet sich in jedem Worte ein ܗ und nebstdem gehen alle Verse auf ܗ aus, u. s. w. Das ganze Alphabet so zu verfolgen oder zu durchgehen verdross mich die undankbare Mühe. Für Bereicherung der Lexicographie boten diese vielen Mimre des zweiten Theils freilich manches Interessante wegen seltener Ausdrücke und ihrer Erklärung.

Einen ܡܐܡܪܐ auch aus diesem II. Buche mitzutheilen scheint mir für den Zweck des Auszugs doch angemessen. Es ist der vierundzwanzigste, alphabetisch und zwar so geordnet, dass je vier Disticha mit dem gleichen Buchstaben beginnen. Der Stoff handelt von Adam als Typus der ganzen geistigen Führung des menschlichen Geschlechtes: ܥܠ ܐܕܡ ܛܘܦܣܐ ܕܐܢܫܐ.

Die gefälligen Leser mögen sich mit Geduld rüsten, wie ich sie zum Abschreiben des ganzen langen Stückes brauchte. Die Verse sind zwölfsylbig. Es sind aber öfter Diaeresen anzuwenden, zweisylbige Wörter als dreisylbige zu lesen, z. B. ܡܢܗܪܝܢ *manherin* u. s. w.

Einleitungsstrophe.

ܐܘ ܡܪܘܡܐ ܕܘܐ ܠܫܒܝܚܐ ܘܡܦܪܢܣܢܘܬܐ

ܕܡܠܟܐ ܐܢܐ ܡܢ ܚܕܐ ܒܣܘܓܐܐ ܀

ܬܘ ܒܨ̈ܘܝܐ ܒܨܘ ܐܚ̈ܘܕܬܐ ܕܡ̈ܬܠܐ
ܗܐ ܡܩܪܒ ܐܢܐ ܠܪ̈ܚܡܝ ܥܡܠܐ ܘܡܝܬܪܘܬܐ ܀

ܬܘ ܚܟܝܡܐ ܐܡܪܝ ܡ̈ܬܠܐ ܒܟܬ̈ܒܝܗܘܢ
ܦܫܩܘ ܡ̈ܠܝ ܘܢܚܘܬܘ ܥܡܝ ܠܥܘܡܩܐ ܕܟܣܝ̈ܬܐ ܀

ܫܘܚܠܦܐ ܕܝܡܝܢܐ ܕܒܪ ܥܠܝܐ ܒܟܪܝܘܬܐ
ܗܐ ܡܥܗܕ ܐܢܐ ܟܕ ܡܩܪܒ ܐܢܐ ܠܗ ܬܫܒܘܚܬܐ ܀

1. Kommt, Verständ'ge,
Hört die Erzählung
Von Wunderdingen,
Die ich berichte
Vor den Kundigen
Auf verborgne Weise [1])!

2. Kommt, ihr Forscher,
Durchforscht die Räthsel,
Die in Gleichnissen
Ich vorlege
Der Arbeit Freunden
Und der Tugend.

3. Kommt, ihr Weisen,
Gleichnisse sprechend
In den Schriften,
Erklärt die meinen,
Steigt mit mir nieder
In verborgne [2]) Tiefen!

4. Die Veränderung der Hand [3])
Des Sohns des Höchsten
Bring' ich in Kürze
In Erinnrung,
Indem ich ihm Preis
Als Opfer bringe.

ܐ. ܐܬܥܠܝܬ ܟܕ ܚܙܝܬ ܕܐܬܪ̈ܘܬܐ ܡܢ ܟܠܗܝܢ
ܠܦܪܕܝܣܐ ܣܘܓܐ ܕܩܘܪ̈ܒܐ ܕܟܬܒ̈ܬܐ ܀

ܐܝܟ ܕܟܢ̈ܫܐ ܟܕ ܚܙܐ ܕܡܝ ܚܝ̈ܘܬܐ
ܡܚܝܘܬܐ ܡܢܗ ܒܟܢܝܫܐ ܕܥܡܝܪܐ ܀

ܐܝܟܢܐ ܠܗܘܢ ܟܪ̈ܝܬܐ ܡܢ ܕܫ̈ܦܝܪܐ ܕܟܪ̈ܝܘܬܐ
ܡܫܡܗ ܫܡܐ ܟܕ ܡܩܪܒ ܕܫܘܚܠܦܐ ܀

ܐܝܟ ܕܟܕ ܚܙܐ ܡܫܡܗ ܠܗ ܚܠܝܬܐ
ܡܫܡܫ ܠܪ̈ܘܚܐ ܕܠܐ ܐܝܟܢ ܕܫ̈ܘܚܠܦܐ ܀

1) Wörtlich „In verborgenen Dingen, über verborgene Gegenstände".
2) Wörtlich „In die Tiefen der verborgenen Dinge".
3) So wörtlich ܫܘܚܠܦܐ ܕܝܡܝܢܐ siehe Psalm 77, v. 11; d. i. das Walten des Erlösers über das Menschengeschlecht.

1. Ich zog einst aus,
Mich zu ergötzen
Von Seelenleiden,
Zum Thurm der Liebe
Im Paradiese
Der blühenden Jugend.

2. Ich vertrieb' die Leiden
Durch den Trost
Der sichtbaren Dinge,
Und rief die Freude
Durch Beschäftigung
Mit schönen Dingen.

3. Ich stürzte meinen Feind[1])
Durch den scharfen Pfeil
Der Fröhlichkeit,
Und gewann mein Leben
Durch die Gewürze
Der Heiterkeit.

4. Wie (indem) ich pflanzte
Um meinen Thurm [2])
Einen schönen Garten,
Geschmückt mit Früchten
Aller Bäume
Lieblicher Wonne.

ܕ. ܒܛܝܢܗ [3]) ܓܒܝܠ ܡܫܟ ܘܥܣܒܗ ܟܘܪܟܡܐ ܘܫܘܫܢܐ
ܣܝܓܗ ܘܪܕܐ ܠܒܪ ܡܢ ܐܣܐ ܘܝܣܡܝܢ ܘܙܝܬܐ ܀
ܓܘܗ ܡܫܬܟܚܝܢ ܐܦ ܟܠ ܦܐܪܝܢ ܕܪܝܚܘܬܐ
ܥܡ ܟܠ ܓܢܣܝܢ ܕܟܠ ܗܒܒܝܢ ܕܡܥܠܝܘܬܐ ܀
ܒܣܝܡ ܪܝܚܗ ܫܦܝܪ ܓܘܢܗ ܟܠܗ ܚܕܘܬܐ
ܢܨܝܚܝܢ ܗܒܒܘܗܝ ܡܬܝܩܝܢ ܦܐܪܘܗܝ ܡܠܝܢ ܚܠܝܘܬܐ ܀
ܒܫܬܩܐ ܩܪܐ ܠܐܢܫܐ ܡܫܬܢܩܝܢ ܒܟܘܪܗܢܐ
ܬܘ ܢܘܚܘ ܠܘܬܝ ܡܢ ܐܘܠܨܢܐ ܕܡܣܟܢܘܬܐ ܀

1. In seinem Lehme
Bildet sich Moschus,
Und sein Kraut ist
Crocus und Lilien;
Sein Zaun Rose,
Ausserdem Myrte,
Jasmin und Oelbaum.

2. Im Innern finden
Sich alle Früchte
Süssen Geruches
Mit allen Arten
Aller Blüthen
Der Trefflichkeit.

3. Süss ist sein Geruch,
Reizend die Farbe
Voll der Freude;
Lieblich die Blumen,
Süss die Früchte,
Ja, voll der Süsse.

4. Stillschweigend lädt er
Ein die Menschen
Gequält durch Leiden:
„Kommt, ruht bei mir aus
Von den Drangsalen
Der Dürftigkeit!"

1) Wörtlich: Mörder, wohl der Gram oder Schmerz zu verstehn?
2) Thurm der Liebe, wovon er im Vers 2 des ersten Distichons spricht.
3) Das Suffix ܗ̈ bezieht sich auf ܓܢܬܐ Garten.

ܫܪܘ ܒܗ ܬܚܘܡܝ ܬܚܝܬ ܐܝܠܢܐ ܥܠ ܫܘܫܢܐ

ܘܣܒܘ ܡܢ ܦܐܪܝ ܐܘܟܠܐ ܕܫܦܝܪ ܠܟܠ ܡܫܘܚܬܐ ܀

ܓܒܘ ܡܝ̈ܝ ܘܐܫܬܘ ܡܝ̈ܐ ܚܝ̈ܐ ܕܛܪܕ ܡܘܬܐ

ܘܪܘܘ ܡܢ ܚܘܒܝ ܕܡܛܥܝܐ ܟܘܪ̈ܗܢܐ ܐܝܟ ܒܪ ܓܦܬܐ ܀

ܫܪܘ ܡܪܝܚܘ ܪܝܚܐ ܕܚܝ̈ܐ ܕܐܐܪ̈ܐ ܕܟܝܐ

ܕܢܫܒܐ ܒܐܪܥܝ ܒܢܫܡܐ ܕܒܣܡ̈ܐ ܕܡܢܝܚܘܬܐ ܀

ܩܘܡܘ ܟܠܗܘܢ ܛܓܡ̈ܐ ܪ̈ܚܡܝ ܚܝ̈ܐ ܕܚܦܝܛܘܬܐ

ܘܫܪܝܘ ܢܩܫܝܢ ܠܬܪܥܐ ܕܓܢܬܝ ܒܚܦܝܛܘܬܐ ܀

1. Lagert euch in meinem Gebiet
Unter den Bäumen
Auf Lilien,
Und nehmt von meinen Früchten
Speise, die passend ist
Für alle Stufen[1]).

2. Wählet mein Wasser
Und trinkt lebendiges,
Das den Tod vertreibt!
Berauscht mit meiner Lieb' euch,
Die vergessen macht alle Leiden
Wie der Sohn der Rebe[2]).

3. Wohlan, zieht den Duft ein
Des Lebensgeruches
Der reinen Luft,
Die weht in meinem Lande
Mit dem Hauche von Rauchwerk
Süsser Erquickung!

4. Auf, alle Schaaren,
Die lieben das Leben
Der Heftigkeit,
Und beginnt[3]) zu klopfen
An das Thor meines Gartens
Mit eifrigem Streben!

5. ܕܒܟܠ ܦܓܥܝܢ ܠܝ ܕܝܢܐ ܒܪܘܚܐ ܟܝܢܐ ܐܝܟ ܦܪܚܐ

ܘܡܬܢܝܚ ܪܘܚܝ ܒܡܘܬܐ ܕܟܪܐ ܒܡܘܩܕ ܠܒܐ ܀

ܕܡܫܬܡܥ ܢܒܥܝ ܗܐ ܒܡܫܩܝܐ ܡܝ̈ܐ

ܐܠܐ ܡܢ ܒܠܥܕ ܐܪܥܐ ܀

1) Des Alters oder der Fähigkeit.

2) Der Wein.

3) Das ܘܫܪܝܘ ist mir verdächtig. Als Imperativ plur. müsste es ja ܫܪܘ heissen, und wenn es Praeter. ist, so sollte anstatt ܘ wohl ܕ sein „die begannen" u. s. w.

ܦܬܘܿܚ ܠܡܥܠܢ ܢܥܡܪ ܒܟܝ ܦܪܕܝܣܐ ܪܓܝܓܐ
ܢܢܘܚ ܐܝܟ ܕܡܫܡܫܝܢ ܩܢܝܢܐ ܕܡܪܬܐ܀

ܘܐܪܝܚܢ ܒܣܡܝܢ ܕܒܣܝܡܘܬܐ ܙܝܘܐ ܕܡܫܒܚܘܬܐ
ܐܬܢܨܒ ܒܢ ܪܚܡܬܐ ܕܫܘܦܪܟܝ܀

1\. Zum Eintritt öffne uns [1]),
Dass in dir wir weilen,
O reizender Garten,
Und bei dir ruhen
Gleich den Dienern
In der Herrin Gütern!

2\. Weil wir rochen
Deinen Duft voll Wonnen
Und hehren Schimmers,
Ward gepflanzt in uns
Zu deiner Anmuth
Heisse Begierde.

3\. Weil deine Bäume
Wir geschaut, beladen
Mit Schmuck und Schönheit,
Kam in den Sinn uns,
Von ihnen zu pflücken
Früchte des Heiles.

4\. Weil deine Blumen
Im Kleid des Glanzes
Herrlich erblühten,
Fesselten sie unsern Geist
Ihren Reizen zu folgen
Durch doppelten Schimmer.

ܘܩܪܐ ܗܘ ܡܟܝܠ ܠܦܠܚܗ ܦܪܕܝܣܐ ܕܕܟܝܐ܀ ܗܐ.
ܕܦܬܘܚ ܬܪܥܐ ܕܢܥܠܘܢ ܒܢܝܐ ܕܐܡܐ ܢܟܦܬܐ܀

ܕܢܥܡܪܘܢ ܪܚܡܝ ܒܡܫܘܢܝ ܒܗ ܡܠܟܘܬܐ
ܘܢܬܒܣܡܘܢ ܒܝ ܫܢܝܩܝ ܥܡܠܐ ܕܪܓܬܐ܀

ܘܢܦܩܘ ܢܠܒܫܘܢ ܠܒܘܫܐ ܕܢܘܪܐ ܘܡܫܝܚܝ ܢܘܗܪܐ
ܘܢܬܢܨܚܘܢ ܐܝܟ ܟܘܟܒܐ ܕܒܪܩܝܥܐ ܠܥܠ ܕܫܡܝܐ܀

ܕܗܘܐ ܦܪܕܝܣܐ ܠܟܠܢܐ ܐܝܟ ܦܘܪܢܣܐ
ܡܛܠ ܕܐܬܦܬܚ ܒܬܪܥܐ ܕܩܕܡ ܡܥܠܢܐ܀

1\. Dann aber rief
Zu seinem Gärtner
Der reine Garten:
„Oeffne die Pforte,
Dass einziehn die Söhne
Der keuschen Mutter!"

2\. So mögen meine Freunde
In meinem Gemache wohnen
Im Königreiche,
Und in mir sich ergötzen
Die Gequälten durch die Mühe
Der brennenden Lust.

---

1) Der Dichter richtet nun seine Anrede an den Garten nicht ohne poetische Wendung.

3. Sie mögen einziehn
In mein herrlich Paradies
Und Ruhe finden
Und sich bekleiden
Mit meiner Schönheit
Wie mit einem Gewand!

4. Eintritt[1]) werde
Den Schaaren, die lieben
Geistige Dinge,
Mögen sie kommen und wandeln
Im Orte der Seligkeit
Und aller Freuden!

ܗ. ܫܪܝܘ ܠܡܐܟܠ ܦܐܪܐ ܕܚܘܒܐ ܒܪ ܐܠܗܘܬܐ

ܘܠܡܫܬܐ ܚܡܪܐ ܕܥܨܝܪ ܒܙܘܥܐ ܕܡܢ ܛܝܒܘܬܐ܀

ܘܩܝܫܬܐ ܢܩܫܘ ܘܒܐܒܘܒܐ ܢܦܚܘ ܘܒܩܪ̈ܢܬܐ:

ܘܦܪ̈ܚܬܐ ܥܢܝ ܠܙܡܝܪ̈ܝܗܘܢ ܡܢ ܣܘ̈ܟܐ܀

ܘܒܩܠܝܗܘܢ ܗܘܘ ܟܢܪ̈ܐ ܡܠܝܠܬܐ:

ܘܒܠܒܝܗܘܢ ܗܘܘ ܠܗ ܩܘܕܫܐ ܠܐܠܗܘܬܐ܀

ܐܦ ܠܐ ܡܠܝܠܐ ܠܒܪ ܗܘܘ ܐܡܪܝܢ ܡܠܬܐ ܚܕܬܐ:

ܚܕܝܘ ܘܦܨܝܚܘ ܠܟܢܝܫܝܢ ܗܘܘ ܠܚܙܘܐ ܗܢܐ܀

1. Sie begannen zu essen
Die Frucht der Liebe,
Der von Gott erzeugten[2]),
Und zu trinken den Wein,
Ausgepresst durch die Regungen
Von der Gnade.

2. Und sie schlugen Cymbeln
Und bliesen in Flöten
Und in Hörner,
Und die Vögel antworteten
Ihren Gesängen
Aus den Zweigen.

3. Durch ihre Stimmen
Wurden sie Cithern
Vernünftiger Rede,
Und in ihren Herzen
Waren ein Heiligthum
Sie für die Gottheit.

4. Auch die Nichtvernünftgen
Sprachen geheimnissvoll
Dort neue Rede,
Freuten sich und erfreuten
Die zu diesem Anblick
Versammelten.

ܘ. ܐܝܟ ܕܦܪܘܣ ܡܫܟܢܐ ܠܡܠܟ ܗܘܐ ܠܫܡܝܐ

ܠܥܠܡܐ ܘܦܪ̈ܘܣܝܗ ܠܟܠܗܘܢ ܢܗܘܐ ܒܢܝ ܡܫܡܫܢܘܬܐ܀

1) Das Praeterit. in dieser Strophe nehme ich als Conjunctiv oder Optativ. Siehe syr. Grammatik von Uhlemann § 167, 4. — Doch der folgenden Strophe wegen scheint die Stelle dennoch erzählend zu sein.

2) Wörtlich „des Sohnes der Gottheit", weil das syr. Nomen ܚܘܒܐ gen. mascul. ist.

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

1. Der Glanz des Gesichtes
Der Gäste besiegte
Durch wahres Ansehn
Die Blumen. Sie[1]) schimmerten
Im Gewande des Lichtes
Bei diesem Gastmahl.

2. Sie waren heiter gelagert
In Ruhe des Geistes
Und in Sorglosigkeit[2]),
Und an Leib und Geiste
Gehüllt in Gewande
Zierlichen Schmuckes.

3. Ihr Gesang versammelte
Auch wilde Thiere,
Sprachlose Wesen,
Und die Töne ihrer Zithern
Belebten die Todten,
In Schlaf Versunkenen.

4. Frohen Jubel hört' ich
Von Menschen, gelagert
In lieblicher Freude,
Und es erregte mein Geist mich
Zu erfahren, was
Dies Schreien bedeute.

5. [illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

---

1) Die Gäste, [illegible].

2) [illegible], wenn recht geschrieben, scheint Dieselbe von [illegible] zu bedeuten. Vergleiche Gesen. Thesaur. I Seite 320 zu הלל die Bedeutung (frohlocken, jubeln, sich rühmen). Will man mit Buchstabenversetzung [illegible] lesen, so könnte man Bekränzung des Hauptes übersetzen.

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

1. Ein Antrieb ergriff mich
Zu öffnen ein Fenster
In meinem prächtigem Gemache,
Und ich schaute die Geister
Der Menschen, die hüteten
Lebende Stoffe (Wesen?)

2. Ich sah auch Lampen
Zwischen den Bäumen
Mit herrlichem Schimmer,
Leuchtend und brennend
Vom Oele der Liebe
Und milden Erbarmens.

3. Ich erblickt' ober ihnen
Sterne, die leuchteten
Im hellsten Glanze,
Und fesselten den Geist
Durch die hehre Schönheit
Ihrer Beleuchtung.

4. Ich sah, wie da schimmerten
Hell ihre Strahlen
Auf ein herrliches Land,
Dessen Anmuth vermehrend
Durch hohe Glorie
Und edlen Glanz.

[illegible] [1] [illegible] [illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

1. Hell erleuchtend
Durch ihr Licht
Die Finsterniss,
Des Irrthums Nacht
Zum Tage machend,
Der Tage Haupt,

2. Durch ihr Anschaun
Von Betrübten vertreibend
Zorn und Trübsinn,
Und erfreuend
Durch ihre Zierden
Die Traurigkeit.

1) Das Subject zu diesem Particip und den folgenden sind die [illegible] der vorhergehenden Strophe V. 5.

3. Durch Schläg' erschütternd
Des Erdkreises Wurzeln,
Durch Klang von Tönen,
Erheiternd auch
Der Höhe Antlitz
Durch Gesänge.

4. Die Seligkeiten,
Die sie[1]) erfreuten,
Sind unbeschreiblich,
Indem sie jubeln
Im gesegneten Orte
Der Herrlichkeit.

ܝ. ܝܘܡܢ ܠܟܠܗܘܢ ܗܘܝܬ ܩܪܝܒܐ ܒܪܘܚܐ ܓܘܝܬܐ
ܘܣܒܪܬ ܕܠܡܚܪ ܐܚܙܐ ܠܪܫܐ ܕܗܢܐ ܫܘܬܐ܀
ܝܠܦܬ ܒܬܪ ܪܓܬܝ ܪܒܐ ܕܡܛܬ ܫܥܬܐ܆
ܘܡܢܫܠܝ ܐܙܠܓ ܢܘܗܪܐ ܝܩܝܪܐ ܥܠ ܡܫܪܝܬܐ܀
ܨܠܡܐ ܕܫܘܒܚܗ ܐܥܡܛ ܨܒܬܐ ܘܟܠܗ ܨܒܝܢܐ
ܘܟܣܐ ܐܝܟ ܫܡܫܐ ܠܟܘܟܒܐ ܢܨܝܚ ܟܠܗܘܢ ܕܡܘܬܐ܀
ܪܘܙܬ ܟܕ ܚܙܝܬ ܕܓܕܝܠ ܟܠܝܠܐ ܕܪܝܫܢܘܬܐ
ܘܐܡܪܬ ܕܗܢܘ ܗܝܟܠܐ ܘܩܘܕܫܐ ܕܚܝܠܐ ܟܣܝܐ܀

1. Heute ward ich
Allen nahe
Im Geiste innen,
Und hoffte, morgen
Zu schaun das Haupt
Von diesem Gastmahl.

2. Ich lernte nach meiner
Grossen Sehnsucht,
Dass die Stunde gekommen,
Und plötzlich strahlte
Das herrliche Licht
Ueber die Schaaren.

3. Das Bild seiner Glorie
Verdunkelte die Zierden
Und allen edlen Schmuck,
Und verhüllte, wie die Sonne
Die Sterne überstrahlend,
Alle Gebilde (oder Formen).

4. Ich jubelte, da ich sah
Gewunden die Krone
Der obersten Gewalt,
Und sprach: Dies ist das Heiligthum
Und der Tempel der verborgnen
Unsichtbaren Macht.

ܟ. ܟܕ ܗܘܐ ܐܦܝܗ ܕܦܪܨܘܦܗ ܢܗܝܪ ܛܒܐ ܓܠܝܐ
ܓܠܝܐ ܐܢܫܐ ܡܢ ܗܘ ܫܪܓܐ ܙܠܝܩܘܗܝ ܢܗܝܪܐ܀
ܡܛܠ ܕܐܠܗܘܬܐ ܗܝ ܩܢܝܐ ܡܠܟܘܬܐ
ܥܠ ܐܪܥܐ ܗܘܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܥܠ ܟܠ ܒܪܝܬܐ܀

1) Das Pronomen sie bezieht sich auf die von Sternen bestrahlten Guten und Seligen.

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

1. Als ich aber sah,
Wie sein Glanz strahlte
Auf die erwählte Erde,
Begann ich sogleich
Von jenem Thurme
Zu ihm hinabzusteigen.

2. Je mehr er sich gürtete
Zu schmücken durch Kleider,
Durch königliche,
Desto mehr schimmerte
Das Feuer seiner Liebe
In jedem Geiste.

3. Je mehr er durch sein Anschaun
In Bewund'rung und Staunen
Die Klugheit versetzte,
Wandt' ich mich zu nahen
Und anbetend mich zu werfen
Zu seinen heiligen Füssen.

4. Er blendete durch die Strahlen
Von seinem Antlitze
Auch die Augen,
Und sie ruhten blind,
Die geistigen sowohl
Als die leiblichen Augen.

ܠ. [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

1. Herrlich gekleidet,
Stand als Säule
Der Vollkommenheit
Zwischen Bäumen
Von Pomeranzen
Und Tannen der König.

2. Kein Antlitz war
Reizvoller als das
Des anziehenden Mannes,
Und der Schimmer seines Glanzes
Besiegte die Schönheit
Aller Gestalten.

3. Gleich den Sphären
Der Sonne glänzte
Sein Gesicht der Schöpfung.
Hell durch sein Licht
Wurden die Bewohner
Der Erde der Sterblichkeit.

4. Hin und her blickt' er,
Und sein Blick nahm
Gefangen die Herzen:
Er wandelt' auf der Erde
Und mit seinen Schritten
Ruhten die Schritte[1]).

ܝܕ. ܡܠܠ ܘܠܘܩܒܠ ܡܠܬܗ ܝܒܫ ܐܦ ܣܦܘ̈ܬܐ
ܘܥܡ ܒܪܐ ܩܠܗ ܩܪܝܒ ܗܘܘ ܠܡܦܩ ܐܦ ܢܦܫ̈ܬܐ܀
ܡܐ ܚܠܐ ܩܠܗ ܛܒ ܡܢ ܕܒܫܐ ܘܢܘܦܬܐ
ܘܡܢ ܚܠܝܘܬܗ ܐܫܕ ܫܠܝܐ ܘܢܝܚܘܬܐ܀
ܡܢ ܒܝܬ ܨܠܩ̈ܝ ܬܪܥ ܣܦܘ̈ܬܗ ܢܗܪܐ ܚܙܬܐ
ܕܣܕܪܐ ܕܫܢܘ̈ܗܝ ܕܕܡܝܢ ܠܟܠܝܠܐ ܕܡܪ̈ܓܢܝܬܐ܀
ܡܛܠ ܗܢܐ ܫܘܐ ܕܢܫܬܒܚ ܒܟܠ ܬܫܒ̈ܚܬܐ
ܕܐܝܟ ܕܒܨܪܪܐ ܨܪ ܒܫܘܦܪܗ ܠܬܕܡܪ̈ܬܐ܀

1. Er sprach und seiner Rede
Gegenüber vertrockneten[2])
Auch die Lippen,
Und beim Laut seiner Stimme
Waren auch Seelen nahe daran
Auszuziehen[3]).

2. Wie süss war seine Stimme!
Süsser als Honig
Und Honigseim[4]),
Und durch ihre Süssigkeit
Ergoss sie Stille
Und Ruhe.

3. Aus den Spalten
Des Thors seiner Lippen
Leuchtete der Anblick
Der Reihe seiner Zähne,
Die da glichen
Einer Krone von Perlen.

4. Darum war er würdig
Verherrlicht zu werden
Durch alle Lobpreisungen,
Weil er, wie in einem Beutel,
Verschloss in seiner Schönheit
Erstaunliche Dinge.

ܝܗ. ܢܦܫܗ ܚܙܐ ܒܦܪܨܘܦܗ ܗܘ ܡܪܓܠܝܬܐ
ܘܐܬܬܢܝܚܘ ܗܘܘ ܠܒ̈ܢܝ ܣܟܘܗ ܟܢ̈ܝ ܗܘ ܟܠܐ܀

1) D. h. Ihm konnte Niemand nachkommen, mit ihm gleichen Schritt halten.
2) = verstummten, oder sprachen nur mehr trockenes Gerede.
3) Kamen ausser sich, wurden entzückt.
4) Psalm. XVIII, 11.

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

1. Beschämt standen
Die Zuschauer ob seiner
Geschmückten Schönheit;
Und es sehnten sich
Nach dem Umgang mit seiner Liebe
Jenes Hauses Söhne.

2. Ihre Seele pries
Seine Herrlichkeit als Summe
Alles Herrlichen,
In Liedern sie lobend,
Auf Saiten des Geistes
Und mit Gesängen.

3. Laut rauschten die Cithern
Vom Tone der Triumphe
Und tapfern Thaten,
Die zeigte auf Erden
Die Sonne, die erschien
In irdischen Gebieten.

4. Er bewegte und wandte sich,
Sah mich da stehend
Ganz in Verwirrung,
Und winkte: „Komm näher
Und stehe vor mir,
O armseliger!“

ܩܘ. [illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

1. Friedensbotschaft ist's:
„Entfern' Besorgniss und
Jede Art von Furcht
An dem Tage, da
Ich erscheine, tödtend
Alle Betrübniss!

2. Nimm dir und trinke
Vom Wein' meiner Liebe
Nur einen Trunk,
Zu vergessen die Leiden,
Die dich gequält
In der Eitelkeit Welt.

3. Werde satt von Wonne
Durch das Schau'n meiner Schönheit,
Welches Leben gewährt,
Denn deinetwegen
Trat ich ein
Und verweilte zwischen
Dichten Bäumen[1]).

4. Die Traube und
Des Lebens[2]) Frucht schneid' ab dir
Ganz in der Nähe!
Denn sie gibt Leben
Und verleihet in Fülle
Alle Arten von Gaben.

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

1. Er vergnügte meinen Geist
Und ermuthigte und stärkte
Die Schwäche,
Und ich begann zu nahen
Der Quelle
Der Geistigkeit.

2. Der Allerreichste
Eröffnete die Schätze
Der Seligkeit
Und bereicherte mein Elend[3]),
Das gequält ward
Durch Armuth.

---

1) Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, erschien in der Welt der Leiden.

2) Empfang des Sacraments.

3) D. i. mich Elenden, Abstract anstatt Concret.

3. Mit süssem Troste
Macht' er helle sein Antlitz,
Das liebenswürdige,
Und zog und vereinte mich
Mit den Anführern
Jenes Heeres (der Auserwählten).

4. Ich trat mit ihm ein
In das Bündniss der Liebe
Der Einigkeit;
Denn er lässt mich nicht
Ihm irgendwie dienen
In Abgeschiedenheit.

ܕ. ܦܫ ܬܘܒ ܘܐܘܬܒܢ ܠܟܘܪܣܝܗ ܘܥܒܕܢ ܒܪܐ ܘܝܪܬܐ:
ܘܐܘܫܛ ܠܝ ܚܢܢܗ ܪܒܐ ܒܡܝܬܪܘܬܐ܀
ܦܬܚ ܠܗ ܓܙ̈ܘܗܝ ܘܚܘܝܢ ܥܘܬܪܗ ܕܪܚܡܘܬܐ:
ܘܪܡ ܘܐܘܪܡܢ ܡܢ ܐܘܠܨܐ ܕܥܡܠܘܬܐ܀
ܩܪܢܝ ܠܝ ܫܡܐ ܒܪܐ ܘܐܚܐ ܘܪܚܡܐ ܕܩܘܫܬܐ
ܐܦ ܒܪ ܐܪ̈ܙܐ ܘܐܦܛܪܘܦܐ ܕܟܣܝ̈ܬܐ܀
ܒܐܘܠ ܕܝܠܗ ܦܐܪܗ ܕܚܝ̈ܐ ܥܠ ܒܝܫ̈ܬܐ:
ܕܐܪܥܐ ܛܥܝܬ ܒܗ ܘܡܒܪܟ ܐܢܐ ܠܥܠܬ ܦܘܪܩܢܝ ܠܗ܀

1. Dann hob er wieder
Auf seinen Thron mich, machte
Zum Sohn und Erben mich
Und erwies mir reichlich
Seine grosse Huld
Im Ueberflusse,

2. Erschloss seine Schätze
Und zeigte seinen Reichthum
Mir an Erbarmung,
Und hob empor dann
Mich von den Nöthen
Des ird'schen Mühens.

3. Er gab mir den Namen
Sohn und Bruder
Und Freund der Wahrheit
(Und Vertrauten[1]) der Geheimnisse
Und Oberaufseher
Der verborgenen Dinge.

4. Durch das Auffinden
Der Frucht des Lebens
Vergass ich alle Uebel,
Die auf Erden mich trafen,
Und segnete ihn, der mir ward
Ursache meines Heils.

ܗ. ܚܠܝ ܠܝ ܫܡܐ ܡܠܟܬ̈ܐ[2] ܗܘܐ ܠܒܝܬ ܡܟܣܢܘܬܐ:
ܟܕ ܢܚܬܘܢ ܒܢ̈ܝ ܡܠܟܐ ܕܒܝܬ ܐܒܐ܀

---

1) Wörtlich Sohn der Geheimnisse.

2) Anstatt ܡܠܟ Pael ist wohl zu lesen ܡ̈ܠܟ plur. fem. Peal „und süss wurden mir". Zu ܢܚܠ fehlt das Subject.

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

1. Licht ward das Dunkel mir,
Und meinem Gaumen süss
Wurden die Bitterkeiten
Durch die Süssigkeit
Des Umgangs mit dem Könige,
Dem mit Sieg Bekleideten.

2. Denn plötzlich erschien mir
Das Reich der Höhe
Und seligen Glückes,
Und vor der Menge meiner Freuden
Vergass ich die Leiden
Der frühern Zeit.

3. Sein Bild war mir
Sonne und Licht
Und auch der Spiegel,
Sein Geruch Wohlduft
Und Odem des Lebens
Und Vergöttlichung.

4. Ich betete und pries
Ihn, der mich Elenden
Dieses Looses gewürdigt,
Und flehte zu ihm,
Es ewig zu machen
Und ohne Ende.

ܗ. [illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible][1]

1) Des Metrums wegen viersylbig zu lesen, wie [illegible] oben dreisylbig die Diaerese anzuwenden.

1. Eine kurze Weile
Ruhten meine Gedanken
Von Mühsal beschwert
In jener Wonne,
Der Nichts zu vergleichen,
Noch etwas ähnlich.

2. Da nahten sich Neider
Und entflammten das Feuer
Des Lärms und Streites
Und verwirrten meine Ruhe
Durch Organe
Des Zorns und der Hitze.

3. Einen Streit des Betrugs
Erhoben die Argen
Durch Listigkeit,
Verstiessen mich hinaus
An einen hässlichen Ort
Der Verbannung.

4. Sie trennten zuerst
Mich von Ihm, in dem[1])
Ein neues Wesen ich ward,
Und versetzten mein Leben
In Bedrängnisse
Ruheloser Thätigkeit.

ܪܡܙ ܠܝ ܟܕ ܚܙܐ ܡܪܐ ܕܚܝܝ ܕܓܒܪܬ ܒܝܫܬܐ: ܗ.
ܥܢܐ ܕܡܥܡܪܐ ܕܒܢܟܪܝܘܬܐ ܛܒ ܡܢ ܡܘܬܐ܀
ܩܘܡ ܚܒܝܒܝ ܦܘܩ ܘܥܡܟ ܢܦܩܐ ܐܦ ܪܘܚܢܝܘܬܐ:
ܘܠܐ ܫܒܩܐ ܠܟ ܚܘܒܐ ܕܓܒܟ ܒܫܘܓܫܝܘܬܐ܀
ܪܘܚܩܐ ܓܒܝ ܠܟ ܐܝܟ ܕܠܝܬ ܫܐܕܐ ܒܢܝ ܒܝܫܘܬܐ:
ܟܒܪ ܡܚܒܪܐ ܠܢ ܪܘܚܐ ܕܚܘܒܐ ܒܓܢܬܐ ܐܚܪܬܐ܀
ܓܦܦ ܡܓܦܦ ܢܫܩܢܝ ܒܚܘܒܐ ܘܒܚܕܘܬܐ:
ܕܡܥܘܗܝ ܕܪܕܘ ܘܐܡܪ ܡܠܬܐ ܡܠܘܝܬܐ܀

1. Es winkte mir der Herr
Meines Lebens, sehend,
Dass das Uebel überhand nahm,
Antwortete: „Das Wohnen
In der Fremde ist doch
Besser als der Tod.

2. Mein Freund, steh' auf,
Geh hinaus, und mit dir
Zieht auch der Geist aus,
Und nicht lässt dich
Die Liebe, die dich erwählte,
In schmerzlicher Aufregung.

3. Entfernung erwähl' dir,
Wo nicht Dämonen sind,
Söhne der Bosheit.
Vielleicht vereint uns
Der Geist der Liebe
In einem andern Garten" (dem Paradiese?).

4. Nun umarmt' er mich lieblich
Und küsste mit Liebe
Und Heiterkeit mich,
Und es flossen seine Thränen
Und er richtet' an mich
Begleitende Worte:

1) oder auch „durch den".

ܓ. [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

1. „Der Friede begleite dich,
Mein Geliebter, an den Ort
Deiner Pilgerschaft,
Und Ruhe wohne
Und reise mit dir
An allen Orten!"

2. Ich hört' es und schrie
Unter Seufzern
Kläglicher Wehmuth:
„Weh' mir, o Herr!
Ich werd' in meinem Leben
Nach dir[1]) wie todt sein.

3. Meine übrigen Tage
Sind dem Elend geweiht
Und bittern Seufzern,
Denn versiegt ist die Quelle,
Die gute meines Lebens,
Wegen der Reise[2])".

4. Er stillte das Weinen
Und gab über die Rückkehr
Tröstliche Kunden:
„An dieser Lampe,
Die im Finstern leuchtet,
Nimm dir ein Zeichen".

ܕ. [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

1) D. i. nach dem Scheiden von dir, getrennt von dir.

2) [illegible]. Die Uebersetzung „die besser als das Fortreisen ist" scheint mir minder passend.

ܐܝܟ ܕܡܢܝܢ ܠܗ ܡܢܘ ܡܫܘܚܬܐ ܘܥܕܢܐ ܕܒܥܕܢܐ܆

ܘܐܦ ܡܢ̈ܐ ܠܐ ܐܬܒܝܐܬ ܕܪܚܡ ܠܗ ܫܡ̈ܗܐ܀

1. Ich erstaunt' und zog aus
Von jenem Orte
Voll der Wonnen,
Und wohnt' an einem Orte
Voll Dornen und Schmerzen[1])
Und Verwünschungen.

2. Trauer befiel mich,
Und lang ward die Zeit
Der Verlassenheit,
Und erwartend schau' ich,
Ob hier wieder aufgeh'
Die Sonne der Geister.

3. Erstaunlich ist's, wie lang
Der Raum und die Zeit
Der Entfernung ward,
Und selbst durch Nachrichten
Tröstete mich nicht
Der Freund der Namen[2]).

4. Ich wiederholte, dass bitter
Der Kelch der Trennung sei
Und voll des Weinens.
Mehr bitter noch
Ist die Trauer desjenigen
Den kein Wechsel erwartet[3]).

Nach diesen gewöhnlichen vier Distichen kommen noch folgende mit dem nämlichen Anfangsbuchstaben:

ܬܘܒ ܕܝܢ ܐܟܒܪ ܥܠ ܡܦܪܫܝܢ ܚܒܪ̈ܐ[4]) ܕܫܪܪܐ

ܟܝܢܐ ܕܐܢܫܝܢ ܘܐܢܫܝܢ ܚܙܝܢ ܐܝܟ ܡܫܒܚܬܐ܀

ܬܘܒ ܗܘܐ ܫܡܫܐ ܪܒ ܥܠ ܐܦ̈ܐ ܕܢܦܫ ܕܡܢܐ

ܘܠܐ ܢܚܫܘܟ ܥ̈ܠܠܐ ܘܩܛ̈ܠܐ ܕܢܘܗܪܐ܀

ܐܡܬܝ ܕܡܛܐ ܢܚܙܐ ܠܡܫܝܚܐ ܒܡܠܟܘܬܐ܆

ܐܦ ܒܗܘܢܝ ܢܚܙܐ ܐܘܪܫܠܡ ܕܫܡܝܐ܀

ܬܡܢ ܢܚܙܐ ܠܡܚܙܝܬ ܕܐܘܦ ܡܢ ܪܘܚܢܐ܆

ܟܕ ܗܘܐ ܢܘܗܪܗ ܕܫܡܫܐ ܠܒܢܝ̈ܐ ܡܢܗ ܒܪܘܚܐ܀

ܬܚܕܐ ܟܕ ܐܡܝܢ ܐܦ ܠܕܝܬܗ ܕܦܪܕܝܣܐ܆

ܡܢ ܐܬܚܕܝ ܒܢܘܗܪܐ ܥܡ̈ ܡܦܪܫܬܐ܀

1) Im Syr. Wortspiel von *cubé* und *kābē*.
2) Freund der Namen = namenreiche, vielnamige?
3) Der keine Hoffnung hat, glücklicher zu werden?
4) Freund der Wahrheit, oder wahrer Freund?

ܐܦܠܐ ܢܦܫܐ ܕܡܫܡܫ ܩܕܡܝ ܠܫܘܦܪܗ ܡܫܬܐ.

ܘܐܡܬܝ ܢܦܫܗ ܥܠ ܡܐܢܝܟ ܡܫܬܪܐ ܚܕܘܬܐ؛

Uebersetzung.

1. Nun aber wein' ich
Ueber dein Scheiden,
Freund der Wahrheit,
Bis du rückkehrst
Und meine Freuden wiederbringst
Gleich der ersten.

2. Es sei dein Bild
Geformt auf der Tafel
Meiner armen Seele,
Und nicht mögen es tilgen
Fluten und Wogen
Böser Gelüste!

3. Dein Bild genüge
Anstatt der Lampen
In den Nächten,
Auch dein Gedächtniss
Anstatt der Nahrung
Durch Lebensmittel!

4. Dein Anblick erfrische
Meinen Geist, der verschmachtet
Vor heissem Durste,
Gleichwie der Anblick
Josephs den Jacob,
Der Segen Quelle[1]).

5. An dir erfreu' sich
Mein Geist, gleichwie
Jener Greis[2]) sich freute,
Seine Augen erhebend
Und schauend die Arten
Der Reisewagen[3]).

6. Wiederkehr' die Seele,
Die dir nachgezogen,
In ihr todtes Haus,
Und bringe mit sich
Ueber deine Ankunft
Süsse Botschaft!

Nachdem ich so die Geduld der Leser durch den langen Gesang sehr in Anspruch genommen habe, füge ich zum bessern Verständnisse desselben die eigenen Erklärungen des Verfassers bei. Zu ܠܝܠܐ ܕܐܝܠܐ im vierten Distichon der Einleitungsstrophe setzt er bei ܡܫܡܫܢܐ ܡܕܒܪܢܐ = ܕܗܘܐ ܠܗ ܡܕܒܪܢܐ. Das Wort ܡܚܝܠܐ in der ersten Strophe wird umschrieben mit ܒܗ ܡܕܝܢ ܠܐܝܠܐ.

ܚܝܠܐ in der ersten Strophe V. 7 erklärt er als ܡܘܬܐ ܢܦܫܢܐ ܐܘܟܝܬ ܡܕܒܪܢܐ ܕܐܠܗܐ. Unter dem Ausdruck ܐܡܐ ܕܡܠܟܐ versteht er die Gottesfurcht als Mutter aller Tugenden, eingetheilt in die Theorie vom orthodoxen Glauben und in die Lehre vom christlichen Lebenswandel. Da manche Erläuterungen minder nothwendig sind, weil der Sinn der Stelle leicht ist, mag es genügen, nur die Paraphrase dunklerer Ausdrücke anzuführen. So sind

1) Jacob wird so genannt, weil er sterbend Segen über seine Söhne aussprach.
2) Wörtl.: jenes Greisenalter.
3) Die Joseph gesendet hatte.

unter dem Worte ܡܫܒܚܢܐ [1]) Offenbarungen über die Gerechten gemeint, mitgetheilt ܚܡ ܕܢܣܐ ܠܐܠܗܐ, wodurch dieselben gewarnt werden, wie Adam vor dem Falle. Zu den Worten ܡܫܡܠܝܐ ܠܐܝܟ [2]) wird bemerkt, dass die göttliche Offenbarung durch das Erscheinen Christi in der Welt zu verstehen sei. In der Strophe ܝ v. 4 werden die Worte ܐܫܒܚܘ ܡܠܟܘ; erläutert, das Lob geschehe durch ܢܘܗܪܐ ܘܫܒܚܐ ܘܡܠܟܐ ܡܫܒܚܐ, so wie auch durch Lobpreisungen von Geistern, welche durch die Offenbarung Christi vergöttlicht werden. Den Ausdruck ܐܒܕܠܐ (in der Strophe ܦܘ, v. 6) wird erklärt als Bäume, ܡܩܒܠܡܘ ܚܒܘܫܐ ܡܩܛܦܢܐ. Ich übersetzte „dichte Bäume", weil bei Ephraem III, 211 B. Zeile 2 das Wort offenbar mit Bäumen besetzte Plätze bedeutet. Die armen. Uebersetzung dieser Stelle in Ephraems Rede auf den Palmensonntag hat ein Wort, das Fichte und Ceder bedeutet. In der Strophe des Buchstaben ܨ v. 3 kommt das Wort ܦܠܩܢܐ vor. Dies wird umschrieben mit ܦܠܓܘܬܐ und bösen Menschen, die den Frieden der Welt störten, und die Erlösung und Erneuerung und Wissenschaft der Wahrheit, die durch Christus gegeben ward, durch Spaltungen und Ketzereien verhinderten. In der Strophe ܫ endlich v. 1 wird ܚܘܫܒܢܐ als synonym mit ܢܘܟܪܝܘܬܐ bezeichnet. Im letzten Verse der Strophe ܫ wird durch die Worte ܕܟܘܡܘ ܥܡܪܐ auf die Geschichte eines greissen Büssers angespielt, dessen Legende hier wohl mitgetheilt werden mag:

ܗܘܐ ܐܒܐ ܢܟܦܐ ܥܡܪܐ ܣܒܐ ܘܪܒ ܒܗ ܒܗܝܢܐ ܘܡܫܟܢܐ ܘܥܡܪܘܗܝ

ܒܛܘܪܐ ܘܫܡܥܘܗܝ ܒܢܝܢܫܐ ܕܐܝܟ ܒܥܠܡܐ ܕܡܫܝܚܐ ܦܓܪܐ ܗܘܐ ܠܐܒܐܠܗ

ܡܫܒܚܝܢ ܠܗ: ܘܐܦ ܡܠܐܟܐ ܠܐܠܗܐ ܐܝܟ ܒܢܝܢܫܐ ܐܠܦܘ ܠܗ ܥܡܪܐ ܗܘܐ ܠܡܫܡܫܘ

ܕܢܫܒܚ ܘܢܗܘܐ ܠܗ ܐܝܟ ܡܫܡܫܢܐ ܥܠ ܡܫܚܐ ܘܠܒܘܫܐ. ܡܢ ܐܬܝܢ ܐܬܟܢܫ

ܚܕ ܒܗܠܝܢ ܝܘܡܬܐ ܦܫܩܗ ܘܐܦܩܗ ܠܗ ܘܐܠܗܘܬܗ ܠܐ ܗܘܐ ܢܘܪܐ ܘܠܐ ܕܒܫܐ

ܐܢܫ ܕܢܒܝܐ ܘܐܬܐ ܒܒܬܪ ܣܓܝܐܬܐ ܒܝܘܡܐ ܕܐܬܝܗ ܡܢ ܠܘܬܗ

ܕܐܦܩܗ ܠܒܝܬܗ ܘܐܠܦܗ ܡܠܟܘܬܐ. ܘܐܬܠܐ ܐܚܕ ܕܠܘܬܗ ܕܟܝܢ ܘܠܐ

---

1) Strophe ܫ v. 3.

2) Strophe ܝ v. 4.

ܠܒܝܬܐ ܚܕܐ ܗܘܬ ܐܝܠܢܐ ܫܦܝܪܐ ܠܟܘܢ ܘܡܫܒܚܐ ܐܝܟ ܢܗܘܪܐ ܕܡܫܒܚܐ ܦܫܝܛ.
ܡܢܝܢ ܠܟ ܟܐܠܐ ܕܢܒܘܥܐ ܘܢܗܪܐ ܕܐܢܟܝܐ ܒܥܕܢ ܠܟܘܡܪܐ ܕܡܢܡܢܗ
ܡܠܒܘܫܬܐ ܕܒܟܠܟܪܘ ÷

Eine Uebersetzung des leichtverständlichen Stückes beizufügen ist wohl unnöthig, und so ist das Gedicht nur noch für die Bereicherung des Lexicons durch Wörter zu durchsehen, welche als Belege dazu dienen.

ܐܘܣܦ v. 3. Strophe ܐ Beleg zu Cast. p. 366. — ܡܘܪܟܐ v. 6 d. naml. Str. zu Cast. p. 4. — ܦܘܪܫܢܘܬܐ ebendaselbst pag. 281. — ܩܘܪܒܐ im letzten V. Cast. p. 847. — ܫܘܒܚܬܐ Str. ܒ v. 3 zu Cast. 863. — ܡܦܢܩ ebendas. v. 7 zu Cast. 206. — ܦܨܐ Str. ܓ v. 6 zu Cast. 692. — ܠܒܘܫܬܐ Str. ܕ v. 4 zu Cast. p. 364. — ܒܘܣܡܬܐ ebendas. v. 8 zu Cast. 664. — ܡܢܨܦ Str. ܗ v. 3 zu Cast. p. 793. — ܒܘܣܡܬܐ ebendas. v. 4 zu Cast. 451. — ܡܠܒܠܬܐ Str. ܘ zu Cast. 499. — ܫܠܡܘܬܐ Str. ܙ ad p. 331 Cast. — ܪܘܝܚܘܬܐ ibid. v. 3 ad p. 182 Cast. — ܡܫܠܡܬܐ ibid. v. 4 ad p. 616 Cast. — ܡܫܒܠܐ Str. ܚ v. 3 ad p. 808 Cast. — ܦܨܝܚܘܬܐ ibid. v. 3 ad pag. 724 Cast. Ist viersylbig zu lesen. — ܢܘܗܪܬܐ ibid. v. 5 ad p. 539 Cast. — ܪܘܡܡܬܐ ibid. v. 6 ad p. 780 Cast. — ܢܗܝܪ ibid. v. 7 ad p. 547 Cast. — ܕܒܘܩܝܬܐ ibid. v. 8 ad p. 335 Cast. — ܣܘܓܐܬܐ Str. ܛ v. 1 ad p. 330 Cast. — ܡܦܪܚ in der Bedeutung erfreuend, erheiternd Str. ܛ v. 6 ad p. 854 Cast. — ܐܬܪܘܬܐ ibid. v. 8 ad p. 128 Cast. — ܚܘܪܐ Str. ܝ v. 3 ad p. 364 Cast. — ܐܦܨܚ ibid. v. 5 ad p. 703 Cast. — ܡܦܣܬܐ ibid. v. 8 ad p. 425 Cast. — ܐܘܬܪ Aph. Str. ܟ v. 5 ad p. 954 Cast. — ܦܨܚܘ ibid. v. 7 ad p. 418 Cast. — ܐܦܪܗ Aph. ibid. v. 8 ad p. 137 Cast. — ܚܡܝܪܐ ibid. v. 8 ad p. 109 Cast. — ܕܪܒܘܬܐ Str. ܠ v. 2. Wenn Nomen von ܪܒ, vielleicht Anstand, wie ܡܕܪܒܢܘܬܐ moderatio? Sicherer ist ܕ als Zeichen des Genitivs abhängig von ܐܝܟܐ, wie bei ܐܘܪܚܐ.

Im Lexic. muss p. 29 zu ܐܠܘܢ Levitic. 23, 40, nicht 25 als Beleg stehen. — ܡܢ̈ܐ Str. ܝ v. 4. Will man ܡܐܢ̈ܐ lesen, so sind Musikwerkzeuge zu verstehn. Der Sinn ist der nämliche. — ܐܘܣܝܘܬܐ fehlt im Lexic. zu p. 856. — ܪܘܡܬܐ Beleg zu p. 185 Cast. — ܟܦ zu p. 455 Cast. — ܡܡܣܝܒܘܬܐ zu p. 908 Cast. — ܕܡܥܟܠܘܬܐ zu p. 656 Cast. — ܓܒܝܢܘܬܐ zu p. 132 Cast. — ܡܬܟܘܢܘܬܐ zu p. 40 Cast. — ܐܘܪܙܠܐ zu p. 20 oder 66 Cast. — ܕܘܡ̈ܐ zu p. 220 Cast. — ܦܢܝܢܘܬܐ Str. ܘ v. 8 viersylbig zu lesen. Beleg zu p. 631 Cast. — ܢܘܟܪܝܘܬܐ zu p. 552 Cast. — ܡܢܘܚܠܘܬܐ zu p. 541 Cast. — ܡܠܘܫܐ zu p. 452 Cast. — ܚܒܝܫܘܬܐ zu p. 635 Cast. Ephraem braucht das Wort für die Abgeschiedenheit der Einsiedler. — ܩܕܡܘܬܐ zu p. 872 Cast. — ܠܘܢܬܐ Str. ܐ v. 1 zu p. 128 Cast. — ܦܣܝܡܘܬܐ zu p. 861 Cast. — ܪܡܘܙܘܬܐ zu p. 752 Cast. — ܪܘܡܐ zu p. 259 Cast. — ܣܩ̈ܢܐ zu p. 279 Cast. Vergleiche p. 274. — ܐܠܚܡ Aph. v ܠܚܡ zu p. 959 Cast.

Ueber Volksthum und Sprache der Kumanen.

Von

Dr. O. Blau.

Es gilt in vielen Kreisen noch für ein ethnographisches Problem, welcher Gruppe die Steppenvölker des südlichen Russlands im Mittelalter zuzuweisen sind.

Theils müht man sich, für das Phantom einer frühzeitigen Verbreitung slavischer Cultur und Herrschaft möglichst viel Terrain zu gewinnen; theils beruhigt man sich dabei, durch die Annahme einer bestandenen Vielspaltigkeit verschiedenartiger Stämme das Ganze in eine nebelhafte Dämmerung zu hüllen; theils sucht man durch Hervorsuchen eines mongolischen oder finnischen Factors die mit gewissen Theorien unvereinbare Thatsache abzuschwächen, dass das gegenwärtig dort fast verschwundene türkische Element einst das herrschende und culturtragende war.

Durch mannigfache Beschäftigung mit dem Gegenstande und quellenmässiges Studium bin ich zu der Ueberzeugung gelangt, dass die Sache ausserordentlich einfach ist und sich so gestaltet:

Vor wie nach den mongolischen Heerzügen gehört das sesshafte Volk der Steppenregion und der Nordgestade des azowschen und schwarzen Meeres gleichmässig einem und demselben Zweige der türkischen Familie an, welcher sich seit dem Vordringen des Islam auf dem heimathlichen Boden, im Osten des Caspischen Meeres, von dort abgesenkt hat und jetzt seine jüngsten Ausläufer in den sogenannten Tataren des taurischen Gouvernements treibt.

Innerhalb dieses etwa 1000jährigen Zeitraumes die ganze Untersuchung mit gleichem Ebenmasse und entsprechendem Erfolge zu führen und durch die linguistische Probe aufs Exempel zu krönen, dazu reichte das Material nicht aus.

Aber eins der wesentlichsten Momente dabei ist die Entscheidung darüber: welche nationale und sprachliche Stellung den Kumanen anzuweisen ist, als demjenigen Volke, das mehrere Jahrhunderte hindurch geschichtlich am Bedeutsamsten in den Vordergrund tritt.

Und da ragt als fester Pfeiler, an dem sich das Gebäude anbauen lässt, das hochwichtige Sprachdenkmal einer bestimmten und kritischen Periode hervor, welchem die nachfolgende Specialstudie gewidmet ist.

Als einleitendes Wort darf ich ihr die Zeilen vorsetzen, welche Pott gelegentlich einer Recension meiner bosnisch-türkischen Sprachdenkmäler schrieb (in Kuhns Beiträgen 1870 VI, 3, S. 307):

„Erwähnt mag werden, dass der Dichter Petrarca (also „schon im 13. Jahrh.) ein im Handelsinteresse verfasstes kumanisches Wörterverzeichniss besass, welches von J. Klaproth „in seinen Mémoires relat. à l'Asie T. III veröffentlicht, klärlich zeigt, dass die Kumanen ein türkisches Idiom „sprachen."

Unter denen, die sich längst zu der Ansicht bekannt haben, dass die Kumanen ohne Zweifel Türken waren, steht in erster Linie Max Müller, welcher in The Languages in the seat of war 1855 S. 96 unbedenklich die Kumanen sammt Petschenegen und Bulgaren zu den türkischen, später ungenau als tatarisch bezeichneten Stämmen rechnet. Ebenso bestimmt hat R. Roesler romänische Studien 1871, S. 338 ff. besonders im Widerspruch gegen Hunfalvy's Ansicht über Verwandtschaft des Kumanischen mit dem Madjarischen, sich dahin geäussert:

„Die Meinung als wäre kumanisch nur dialektisch vom Madjarischen verschieden gewesen, kann nicht länger verfochten „werden, sobald der türkische Charakter des Kumanischen „linguistisch feststeht. — Und er steht fest. Das Wörterbuch „in einer venezianischen Handschrift, welche Petrarca der Bibliothek von Venedig geschenkt hat, liefert den Beweis dafür."

Sehr erwünscht wäre nun freilich bei den heutigen Anforderungen diplomatischer Genauigkeit an linguistische Forschungen, dass das Venetianische Manuscript neu collationirt und von berufener Hand neu edirt würde, da nachweislich die Klaprothsche Ausgabe von Fehlern wimmelt, bei denen es ohne Einsicht des Codex zweifelhaft bleibt, wieweit es bloss Druckfehler sind.[1])

Für den nächsten Zweck, die Entscheidung der Frage, welcher Nationalität das Volk angehört, dessen Sprache jenes kumanische Glossar enthält, genügt indessen die Benutzung des Klaprothschen Textes, wie er in dessen Mémoires relatifs à l'Asie T. III, p. 122—254 unter dem Titel: „In hoc libro continentur Per-

---

1) Für einfache Druckfehler halte ich z. B. solche, wie S. 210: *coturnbalz* statt *coturalnis*, 227: tub st. trub; 232: bafhami st. bachami, 233: ershut st. *chshut*; 237 *agag* st. *ayag*; 243: charpiç st. charpiç; 244: *baligab* st. *balibag*; 246: tossenig st. tossacing; 250: gisahiç st. gisenig; 251: buzan st. buzan; 252: kucan st. kuyan; 249: *zuzum* st. *yuzum*; safa st. asa; 248: zalan st. galen; u. andere.

sianum Comanicum per Alphabetum" und mit dem Datum „MCCCIII die XI Julii," enthalten ist.

Aus welcher Gegend das Glossar stammt, verräth die Handschrift durch kein äusseres Zeugniss: es lassen sich aber innere Zeugnisse für diese Vorfrage verwerthen, sobald wir uns einigermaassen vergegenwärtigt haben, in welchem Ländergebiete zu der Zeit der Abfassung des Glossars die Kumanen ansässig waren und die kumanische Sprache im Geschäftsverkehr gebräuchlich sein konnte.

Seit der Mitte des XI. Jahrhunderts schieben sich die Kumanen oder Komanen[2]), den Fusstapfen ihrer Stammverwandten der Badschnaken oder Petschenegen[3]) folgend, aus ihrer osttürkischen Heimath über die Grenze Europas vor, und nehmen im Laufe von kaum 100 Jahren das ganze Gebiet in Besitz, welches im X. Jahrhundert die Uzen und Petschenegen vom Don bis zur Donau innegehabt hatten[4]). Schon 1067 erscheinen sie am Ufer des Dnjepr, dessen Westufer noch Petschenegen besitzen und stossen dort nach russischen Chroniken[5]) zuerst mit den Russen zusammen, bei denen sie mit einem etymologisch ebenfalls dunkeln und durch slavisches plòw, plaw, falb, blassblau (von der Gesichtsfarbe!) sehr schwächlich erklärten Namen Polowzi heissen. In den Kämpfen und

---

2) Den Namen führt Bérézine (Matérial. LXXIX [Берез. замѣтк. Миграц. на Руси, стр. 237) auf den Fluss Kuma zurück, wogegen jedoch, so ansprechend die Etymologie sonst wäre, einzuwenden bleibt, dass die Endung -ani, etwa wie *Κόμανοι* = *Kumanski* und Cumani v. Cumae, durchaus occidentalisch ist, während doch auch Araber قومانية schreiben.

3) Für die türkische Nationalität der Petschenegen spricht ausser Anna Comnena's bekanntem Zeugniss (*πρόσεισι Κομάνοις ὡς ὁμογλώττοις*) die Reihe von Namen ihrer Foria bei Constant. Porphyrog. am Dnjestr (nicht am Dnjepr, wie Brun notices sur la topogr. anc. de la nouv. Russie 1867. S. 6, meiner Ansicht nach richtig gesehen hat). Brun's Vermuthung: „la terminaison pourrait bien être un appellatif" bestätigt sich glänzend, wenn man *-κάται* mit كات vergleicht, das nach Jaqut MB. IV, 222 im chwarizmischen Dialekt „Mauer, Einfriedigung, Schanze" bedeutet, und in der Form kath, keth in zahlreichen zusammengesetzten Ortsnamen in Turkestan wiederkehrt, unter denen zum Ueberfluss Karan-kath, Kharkha-kath, Gigu-kath (Edrisi ed. Jaub. II, 192 ff. Sprenger, Reiserouten S. 18—20) wie identisch mit *Κραχνα-κάται*, *Γιαϊου-κάται* aussehen. — Chwarizm also wäre die Wiege dieser Namen; der Oezbegen-Stamm-Name Kat-aul bezeichnet nach Vambéry Cagat. Stud. 325 ursprünglich „Festungswache".

4) Ohne hier auf den Zug und das letzte Verbleiben der Badschnak's näher eingehen zu können, erwähne ich nur, dass Reinaud's kühnscheinende Vermuthung, dass die بجناك des Abulfedâ in den heutigen بوشناق Boschnjaken fortleben, nicht gar so verwerflich ist, da nachweislich (s. meine bosn. türk. Sprachdenk. S. 315) der bosnische Dialekt viel Osttürkisches enthält und sich Spuren des Petschenegenstammes in Bulgarien noch heute erhalten haben (Kanitz, Bulgarien S. 31. 15).

5) Зап. Одесск. общ. 1852 III. стр. 12—30.

sonstigen bald feindlichen bald freundlichen Berührungen mit den Russen heben sich zwei Gruppen kumanischer Ansiedelungen vorzugsweise ab, die östlichere am Don und Donez, die westlichere an den Ufern des Dnjepr [6]). Das Nordgestade des Azowschen Meeres bildet die Brücke zwischen beiden. Vorgeschobene Posten der russischen Herrschaft, wie Tmutarakan und Aleschka, treiben sich wie Keile in nordsüdlicher Richtung dazwischen hinein. Die Unternehmungslust der Polowzer [7]) führt sie schon 1096 zu einem kühnen Einfall in byzantinisches Gebiet, bis nach Anchialos und Adrianopel, nachdem, wie Anna Komnena berichtet, die Wlachen ihnen die Pfade durch ihr Land, damals südlich der Donau, erschlossen hatten. Solche Streifzüge hindern aber nicht, dass die festeren Wohnsitze des Volkes sich während des XII. Jahrhunderts fortdauernd in jenem Gebiet zwischen Don und Dnjepr behaupten; kaum dass sie merklich von Osten weiter nach dem Donez, und mit einzelnen westlichen Vorposten bis an den Dnjestr vorgeschoben werden.

Aus der ersten Hälfte dieses XII. Jahrhunderts haben wir in Edrisis Aufzählung kumanischer Städte mit genauer Angabe ihrer Distanzen eine um so werthvollere Handhabe zur näheren Bestimmung ihres Gebietes, als dieser fleissige Compilator am Hofe Rogers von Sicilien wohl in der Lage war, Genaueres über diese Gegenden zu wissen.

Die Angaben Edrisis [8]) verdienen eine genauere Analyse, als ihnen bisher zu Theil geworden, da sie viel missverstanden und gemissbraucht worden sind [9]).

Zur Vereinfachung des Verständnisses sei vorausgeschickt, dass die arabische Meile, nach welcher Edrisi, wie alle arabischen Geographen, rechnet, genau 5637 engl. Fuss enthält [10]) und somit fast genau $^{8}/_{5}$ russ. Werst (1 Werst = 3500 engl. Fuss) entspricht, so dass, um die kartographische Localisirung der Oertlichkeiten zu erleichtern, es sich empfiehlt, die Edrisischen Distanzen in Werste zu umschreiben, und 50 arabische Meilen gleich 80 Werst zu setzen.

Als ziemlich festen Ausgangspunkt in der Beschreibung der

---

6) Ihre Hauptstadt Karabouna sucht Brunn a. a. O. p. 61 an der Botna; mir scheint darin ein türkischer Karabunar „Schwarzenborn" zu stecken.

7) Die Polowzer nannten das Asowsche Meer Kar-balyk, angeblich wegen der Menge von Fischen (balyk türk. Fisch); Brunn a. a. O. 63. Solches Compositum wäre aber türkisch nicht denkbar. Ich würde lieber an قربه لوك „schlauchähnlich", von der Gestalt des Asowschen Beckens, anknüpfen, da kyrba bosnisch und osttürkisch einen Wasserschlauch bedeutet.

8) Edrisi Géogr. ed. Jaubert II. 395 u. 400 f.

9) Sehr dürftiges bietet Lelewel géogr. m. a. III. 195 ff. und Béréslne a. a. O. 240. Anm. 29.

10) Sprenger Reiserouten, Vorr. p. XXVI.

kumanischen Gebiete nehme ich p. 400: كمانية البيضا Cumania alba, oder Maṭluka[11]. Diese „bedeutende und volkreiche" Stadt war von Matrakha auf der Halbinsel Taman eine Tagereise zur See entfernt, und ist, wie Lelewel vorschlug, in der Gegend des heutigen Molotschnoe Ozero, in oder um Melitopol zu suchen[12]. — Oestlich von da in einer Entfernung von 80 Werst lag ein zweites Kumania, das den Beinamen السودا „das schwarze" von der dunkeln Färbung des Flusses führte, der durch das Weichbild floss. Ich suche dies Kumania, entsprechend der gleichnamigen Ortslage[13]) auf italienischen Karten des XIV. Jahrhunderts in der Gegend von Nogaisk. Dann fällt كيره Kire, 40 Werst ostwärts, mit Berdiansk zusammen, und abermals 25 M. = 40 Werst ostlich ist Chazaria, die Grenze des chazarischen Gebietes, identisch mit dem Bjeloserai der russischen Chroniken, dem Palestra der Italiäner, dessen Name in der Bjelosaraischen Landzunge südöstlich von Mariupol und dem gleichnamigen See daselbst erhalten ist, und von Bruun[14]) nach meiner Ansicht glücklich, wenn schon abweichend von andern Gelehrten, mit dem chazarischen *Σαρκέλ* = *ἄσπρον ὁσπίτιον*, combinirt ist[15]), so dass der Kalmius und nicht der Don die Grenze zwischen Kumanen und Chazaren gebildet hatte.

Von der so gewonnenen Basis aus ist das übrige Itinerar Edrisis leicht und sicher zu construiren; denn dass die Ortschaften, welche er mit Angabe ihrer Entfernungen von einander und der Himmelsrichtung anführt, als Stationen der Hauptverkehrsstrassen zu gelten haben, liegt auf der Hand. Von Weiss-Kumania führt danach eine Strasse nordwärts 80 Werst weit nach einem Nushi genannten Punkte in einem reich cultivirten Flussthal. Flussübergänge sind allemal nennenswerthe Punkte in der Steppen-

11) Die lat. Version hat Matalona, las also مطلونة statt مطلوقة. Welche Form die richtigere ist, wage ich ebensowenig zu entscheiden, wie den Ursprung des Namens. Lelewel Not. 93 S. 198 denkt an eine Corruption aus türkischem (auch kumanischem Klapr. III, S. 216) Otluk „Feuerstein"! Otluk bedeutet aber auch „Wiesen und Weideland" (Vambéry Čag. St. 217), was unvergleichlich besser auf die Molotschna-Niederung passen würde.

12) Lelewel a. a. O. 198.

13) Doch scheinen die italienischen Karten Comania nur als landschaftlichen Namen, und nicht für eine einzelne Ortschaft zu kennen.

14) Bruun, quelques remarques etc. Extrait du Journal d'Odessa 1862, p. 10.

15) Auch Lelewel a. a. O. meint: on ne s'y trompera pas, si nous nous portons avec Khazaria d'Edrisi sur Sarkel, possession des Khozars —; nicht indess letzteres am Don. — Aus der bekannten Hauptstelle bei Const. Porphyr. de adm. imp. c. 42 ergibt sich nur, dass das Fort den Zweck hatte, die benachbarten Patzinaken von Einfällen in das Gebiet des Tanais abzuhalten: *διεῖργον αὐτοὺς πρὸς τὰ μέρη τοῦ Τανάιδος περᾶν*.

region. Jetzt liegt dort in der gesuchten Entfernung von der Küste, resp. von Melitopol nördlich, an der Konskaja das Städtchen Orjächow, dessen Name auf Walnussbäume weist, wie Nushi möglicherweise ein gothischer Namensrest in gleicher Bedeutung ist.

Bei Nushi gabelt sich die Strasse: 160 Werst nordostwärts lag, noch innerhalb Kumaniens, die Station قينيو, was etwa Kiniov zu sprechen ist, aber leicht aus irgend einem andern corrumpirt sein kann[16]). Nordwestlich dagegen in der gleichen Entfernung von 160 Werst wäre Narosch نروش zu suchen. Die ganze Richtung weist auf das linke, östliche, Uferland des Dnjepr, dessen Zuflüsse von dieser Seite sich quer in den Weg legen. Wir treffen hier auf den vielgeschlängelten Orelfluss, der nahe seiner Einmündung in den Dnjepr bei dem Dorfe, das jetzt gut russisch Nehvoroschtscha heisst, passirt wird, und vermuthlich auch damals wurde.

Ostwärts von Narosch wird als äusserster Punkt Kumaniens, in 216 Werst Entfernung, der Ort صلاو Slav erwähnt, der nach Richtung und Distanz ungefähr mit dem heutigen Slavjansk, oder noch etwas näher dem Ufer des Donez zu, mit Slavjanoserbsk zusammenfällt. Die Verbindungslinie zwischen diesen beiden Punkten, Narosch und Slav, wird ungefähr halbwegs jenes obenerwähnte Kiniov als Zwischenstation berührt haben. Dürfen wir, was nach der ganzen Anordnung des Stoffes bei Edrisi ohnehin wahrscheinlich ist, dies Slav als nordöstlichen Grenzplatz der Kumanen betrachten, so rundet sich die Ostgrenze in der Verlängerung der Kalmiuslinie nach dem Donez zu vortrefflich ab.

In westlicher Fortsetzung über Narosch hinaus sucht die Route nun den Uebergang über den Dnjepr und trifft ihn nach 80 Werst Distanz, wenn ich recht sehe, nirgend anders als bei Krementschug, wo gegenüber von Kriukow noch heute ein Hauptübergang über den Strom ist, und zugleich die ungefähre Südgrenze des damaligen Gebietes der Russen von Kiew nicht allzufern war,[17]) so dass wir die ganze Linie Slavjansk-Krementschug oder, wie ein Blick auf die Karte lehrt, ungefähr die Nordgrenze des heutigen Gouvernements Jekaterinoslaw, auch als Nordgrenze Kumaniens betrachten und in jenem Itinerar die Stationen der Hauptstrasse vom Chasarengebiet nach Kiew wiederfinden dürfen. Edrisi nennt den Uebergangspunkt قيرو Kira, nach andrer Lesart فيرو Fira (Furth?), und führt jenseit desselben nur noch einen 40 Werst weiter gelegenen Punkt نى Ney an. Dass Edrisi selbst

16) Mit Bérézine an Kanow am Dnjepr zu denken, ist ganz unmöglich. Edrisi erwähnt letzteres unter der Form قنو an ganz andrer Stelle, 398.

17) Nach Edrisi 398 muss das Gebiet zwischen Dnjepr und Bug und deren Mündungsländer in russischen Händen gewesen sein, gerade wie es später die Zaporoger den Krimschen Chans streitig machten.

sich in seiner Gedanken- und Kartenrichtung hier in der Nähe von Kiew bewegt hat, erhellt zum Ueberflusse noch daraus, dass er das Capitel mit der Notiz schliesst, dass die ganze Längenausdehnung des Landes von Slawa nach Kokiana 8 Tagereisen (also 320 Werst) betrage, und hieran die bekannten Excerpte aus Ibn-Haukal über die drei russischen Stämme in Kokiana (Kujabia?), Slawa und Ersana schliesst [18]); insbesondere aber daraus, dass am Schluss der vorhergehenden Sektion (V; p. 398) das Routier von Kiew stromabwärts mit der Bemerkung abgebrochen wird:

„Von Kiew كيو nach Ney in Kumanien sind 6 Tagereisen" (d. i. 240 Werst).

Ueber die Nordgrenze Kumaniens auf der Strecke zwischen Dnjepr und Dnjestr lässt uns Edrisi im Unklaren, wahrscheinlich weil es dort nie eine sichere Grenzscheide und Verkehrslinie gab; als südwestlichsten Grenzpunkt im Besitz der Kumanen nennt er aber ausdrücklich (p. 435) Akliba اقليبا, das (nach p. 394) nur 1 Tagfahrt von der Donaumündung entfernt war und demnach mit Akkerman an der Dnjestrmündung identisch sein muss. Wie die Chazaren über die Kalmiuslinie hinaus als Vorposten ihr Belosaraj vorgeschoben hatten, genau so die Kumanen ihr Akliba vor der Front der Dnjestrlinie. War dies ihr südlicher Stützpunkt gegen Westen, wie ehedem das Ἄσπρον κάστρον der Petschenegen, so sind die beiden Orte Silan صلان und Troja طروبا nach dem Zusammenhang (p. 435) wahrscheinlich in nördlicher oder nordwestlicher Richtung von da ebenfalls im Dnjestr-Gebiet zu suchen; denn er sagt: „im äusseren [19]) Gebiet von Kumanien sind zwei Städte Troja und Silan; von Troja nach Silan sind 100 Meilen (160 Werst) südliche Richtung, ... nach Akliba aber doppelt so weit". Ist es Zufall, dass ebenda, wo man sonach Slan (Solan, Silan) suchen musste, zwischen Balta und Bjelzy am rechten Dnjestrufer jetzt ein Ort Solonez liegt? und طرونا sich mit unwesentlicher Aenderung Tarona u. dgl. lesen liesse, wodurch wir auf Tarnopol gewiesen wären, also etwa die Grenze Kumanischer Herrschaft gegen die Fürsten von Halicz. [20]) Solan haben wir uns dann als die hauptsächlichste Einbruchsstation bei dem späteren Vordringen der Kumanen in die Moldau zu denken, und ich sehe keinen Hinderungsgrund unter der Soljaner Strasse, welche die alten Chronisten neben der griechischen Strasse als eine Hauptverkehrsader der

18) Edrisi sagt nicht, und ich bin weit entfernt zu behaupten, dass dies Slawa und jenes Slav identisch sind; ebensowenig ist auch die Identität von Kukiana mit Kujabia erwiesen. Obige Längenangabe spricht für einen näheren Punkt.

19) So nach den Handschriften; Jaubert's Conjectur intérieure statt extérieure erschwert die Orientirung ganz unnöthiger Weise.

20) Vgl. R. Roesler, Rom. Stud. S. 330—334. Nach Anm. 2 auf letzter Seite wäre das obere Szamos-Thal in Siebenbürgen die Grenze inter Rusciam et Comaniam gewesen, als die Mongolen einbrachen.

Flussschifffahrt in diesen Gegenden kennen [21]), eben die zu verstehen, deren Grenzstation Solan war.

Entsprechend den genannten beiden Punkten erwähnt Edrisi p. 434 noch zwei „blühende Städte Kumaniens" an den Ufern des Dnjepr: Sinopoli und Munischka سنوبولى und مونشقة, jedoch ohne nähere Ortsbestimmung [22]).

Der Küste entlang, vom Mündungsgebiete des Dnjestr und Dnjepr ausgehend, gibt Edrisi sodann p. 395 einen Periplus, aus dem sich ergibt, dass dieser Küstenstrich im weiten Bogen, eingerechnet die Westränder der Krim [23]), nicht in kumanischen Händen war; vielmehr erst bei Yalta جالبطه das Gebiet der Kumanen begann und von da ostwärts die Hafenplätze bis hinüber nach Matrakha, unter denen Aluschta und Sudak شلوسته und سولطاطيه am kenntlichsten sind, umfasste. Landeinwärts scheinen sie hier Kyrker am Fusse des Tschadyrdagh angelegt zu haben, da Abulfeda [24]), der die türkische Etymologie des Namens قرق ار „Vierzigmänner" bereits kennt, als Bewohner den besonderen Stamm der Aç آص nennt.

Nach dieser Darstellung Edrisi's besassen und beherrschten also die Kumanen um die Mitte des XII. Jahrhunderts den weiten Landstrich, der sich als ein Parallelogramm mit der Längenausdehnung vom Kalmius und Donez bis zum Dnjestr in einer durchschnittlichen Breite von 250 Werst veranschaulichen lässt; in der Hauptsache also das ganze südrussische Steppengebiet. Entsprach nun ihrer Lebensweise und der Natur des Landes auch vorzugsweise das Nomadenleben unter Zelten, so wäre es doch eine irrige Vorstellung, wenn man sie sich lediglich als wilde ziehende Horden denken wollte. Hätten sie nicht schon damals auch feste Ansiedelungen und befestigte Plätze nach ihrem vollen Werthe zu schätzen gewusst, so wäre es undenkbar, wie Edrisi wiederholt von blühenden und reichbevölkerten Städten der Kumanier sprechen konnte. Kamen sie doch aus einem Lande ehedem blühender Cultur [25]), das

---

21) Vgl. Ph. Bruun, *Scythie d' Hérodote* p. LIII.

22) Unter dem See Termi طرمى a. a. O. oder Touma طوما, wie Abulfeda schreibt, ist zweifelsohne das Asowsche Meer zu verstehen.

23) Jaubert hat nur irrig لرسونه für Chersen gehalten, während es *Χερσόνησος* bei Sewastopol ist; und eine Crux interpretum Sekalmil geschaffen, da doch ميل mil nur „Meilen" angeben sollte, und سكنى häufige arab. Transscription von *σκηναί*, Uebersetzung von Jurtluk „Campement" ist, nach Bruun a. a. O. VII, die Lage von *Καλὸς λιμήν*.

24) Abulf. Geogr. ed. Schier 290—292. — Röslers Meinung, dass seit dem elften Jahrhundert der Name Kumanen den der Uzen völlig verdränge (S. 329), ist ungenau.

25) Vgl. Sachau, zur Geschichte v. Khwarizm I. II. Wien 1873. Lerch, Khiva oder Kharizm in Russ. Revue 1873. S. 460 ff.

nur das erbarmungslose Schwert des Islam entvölkerte, und geht doch auch in ihrer weiteren Geschichte stets die feste Ansiedelung mit der Entsendung streifender Heerschaaren Hand in Hand. — Als Mitbewohner ihres Landes haben wir daneben die Trümmer der vorausgegangenen Züge der Petschenegen und verwandter Stämme zu denken, und an den Küstenplätzen, wo der Seehandel blühte, hatte byzantinisches Volk die Vermittelung des Verkehrs in Händen, der auf der „griechischen Strasse" den Dnjepr herab nach Constantinopel gieng [26]), und welchen in nachmongolischer Zeit die Italiener an sich rissen.

Von solcher Art geschlossenem Gebiete brachen die Kumanen nun seit dem Ende des XII. Jahrhunderts in doppelter Richtung über die westliche Grenze hervor. An der Donau erscheinen sie 1190 als Söldner im Dienste des byzantinischen Kaisers [27]) gegen die Kreuzfahrer in Verbindung mit den Wlachen, die sich dieser Waffenbrüderschaft auch in den gleichzeitigen Kämpfen um die Gründung des bulgarisch-wlachischen Reiches bedienten. Ein Vorposten russischer Herrschaft, der sich zwischen Sereth und Pruth damals bis an die Donau heranzog, wo eine Urkunde von 1134 eines Fürstenthums von Berlâd mit den Städten Tekuče und Klein-Halicz (Galatz) gedenkt [28]), muss in diesen Kämpfen über den Haufen geworfen worden, und Bessarabien und die Moldau den Kumanen zur Beute geblieben sein [29]).

In dasselbe Jahr 1190 setzen polnische Chronisten einen vom Dnjepr aus in nordwestlicher Richtung unternommenen Beutezug der Kumanen nach Polen, bei dem sie indess zurückgeworfen wurden [30]).

Und während sie so auf dem linken wie rechten Flügel Terrain zu gewinnen versuchten, unterliessen sie nicht im Centrum einen Vorstoss gegen Ungarn, augenscheinlich einen Durchbruch durch die Karpathenpässe, zu wagen, fanden aber hier zur Zeit einen tapfern Widerstand, da Ungarns König die siebenbürgische Ostgrenze i. J. 1211 unter die Hut des deutschen Ordens stellte [31]).

Aller Widerstand des Westens aber brach zusammen vor dem wilden Unwetter, das mit dem Einfall der Mongolen von Osten hereinbrach [32]). Von Tarku und dem Terek aus fassten die Mon-

26) Vgl. Bruun, a. a. O. LIII. nach Nestor.

27) Ansbert, in Font. R. Aust. V, 48: impegerunt nostri in phalanges conductitii exercitus Constantinopolitani imperatoris Blacorum et Cumanorum.

28) R. Rösler, Rom. Stud. 323.

29) Ubicini, prov. Danubiennes, II, 29.

30) Lelewel, géogr. m. âge III, 192.

31) Urkunde bei Rösler a. a. O. 332: Ad munimen Regni contra Cumanos castra lignea et urbes ligneas construere eis permisimus.

32) Der Kürze willen verweise ich auf die Mémoires der St. Petersb. Akad. II, 659—779. — Bruun zu Schiltberger in Bayr. Akad. 1869 II, 277. — Rösler, Rom. Stud. 330 ff.

golen i. J. 1221 das Kumanierland im Rücken. In den ersten Tagen des J. 1223 besetzten sie schon **Sudak**, wandten sich von da gegen die Russen, die sie mit Hülfe verrätherischer Polowzen an der **Kalka** aufs Haupt schlugen, und trieben naturgemäss die mobilen Schaaren der kumanischen Vorhut westwärts über das ihnen eigene Gebiet hinaus. Die Kumanen suchten ihr Heil in Anlehnung an Ungarn. Aber nicht ohne Gegengabe fanden sie dort Schutz und Aufnahme. Ihre Bekehrung zum Christenthum war der Preis des Uebertritts auf das Machtgebiet der römischen Kirche, wo seit 1203 die Bulgaren [33]) sich zur Anerkennung der römischen Curie verstanden hatten, und 1227 der Bischof Robertus von Gran die Taufe an 15000 Kumanen vollziehen durfte [34]).

Ich glaube aber, man muss daran festhalten, dass eben jene übergetretenen und angesiedelten Schaaren nur eine flüchtige Minorität des Ganzen darstellen. Wie sehr die römische Kirche über die Tausende neubekehrter Bekenner triumphiren mochte, was sind diese Zahlen im Vergleich zu der Gesammtbevölkerung eines Landstriches von der Ausdehnung, die Kumanien beim Einbruch der Mongolen hatte? Und mögen die Verheerungen der Mongolen noch so tief eingeschnitten haben in das Mark des Landes, — lässt es sich denken, dass ein einheitliches Volk, das seit 150 Jahren einen weiten Landstrich bewohnt, in der Frist von 3 bis 4 Jahren complett weggefegt, zersplittert und zerstoben sein soll? Wer, wie Rösler [35]), das Volksthum der Kumanen durch die Mongolen total vernichtet werden lässt, so dass „von ihrem Dasein so wenig eine „Spur blieb als vom Gras der Steppe, das im Frühling aufspriesst, „und nach wenigen Wochen verdorrt", der vergisst, dass es mit dem Ausrotten von Völkern überhaupt eine sehr eigene Sache ist, und zumal, dass ein Orkan, der dahin braust, wie der Mongolenzug, wohl die Kronen und Wipfel knickt, hie und da auch Stämme entwurzelt, aber das niedere Gewächs sich nur vor seinen Schauern niederlegt, um beim ersten Sonnenschein sich wieder aufzurichten. Er vergisst auch, dass gerade die Mongolen, so sehr auch Dschingiskhans Nachfolger und Partialerben ihrem Meister nachtraten in schöpferischer Kraftentfaltung dynastischer Despotie, militärischer Organisation der waffenfähigen Massen und systematischer Aussaugung der unterworfenen Länder, nirgends feste Ansiedelungen eigenen Volksthumes geschaffen oder auch nur geduldet haben, und aus den Trümmern ihrer Heerschaaren nirgends ein lebenskräftiger Nachwuchs von nationaler Selbstständigkeit entsprossen ist.

---

33) Theiner Monn. Slav. Meridion. I, p. 20.

34) Theiner Monn. hist. Hungar. I, p. 86: Brief Gregor IX, v. J. 1227: Nuper per litteras tuas accepimus, quod J. Ch. D. ac D. n. super gentem Cumanorum clementer respiciens eis salvationis ostium aperuit his diebus.

35) A. a. O. 331.

Richtig ist es, dass, schon bald nachdem König Bela IV, urkundlich seit 1235, wahrscheinlich aber schon 1233, den Titel „Rex Cumaniae“ von Papstes Gnaden angenommen hatte, zahlreiche Schaaren schwärmender Kumanen der Schrecken der westlichen Culturländer, Oesterreichs, Mährens, Steiermarks, wurden[36]), und unter ungarischer Herrschaft ihre Rolle als Militärcolonie der „Philistaei et Jazyges“ [37]) spielten, bis sie allmählig im XV. und XVI. Jahrhundert in den Theissgegenden völlig sesshaft und dort nach und nach von den umherwohnenden Nationalitäten absorbirt wurden; — andrerseits sind aber eben so bedeutsam die Thatsachen, dass nicht bloss an der Ostgrenze Ungarns ein weit zahlreicherer Stock kumanischen Volkes auf dem jetzt rumänischen Boden siedelte, sondern auch ostwärts von da bis an das Wolga-Gebiet heran sehr massenhafte kumanische Bevölkerung sitzen geblieben ist. Im J. 1247 wird das gesammte Walachische Land unter dem Namen Kumanien dem Orden der Johanniter überlassen [38]) —, und das ist nicht ein geographischer, sondern ethnographischer Name; denn auf walachischem Boden erfolgt 1285 die Erhebung des kumanischen Woywoden Lythen, um sich von Ungarn loszumachen, und am Sereth hat 1340 die Taufe von 200,000 Kumanen statt gefunden [39]), wie denn überhaupt in der Moldau kumanische Mohammedaner noch bis 1410 vorkommen [40]), und die Walachei im XIII. Jahrhundert überwiegend von türkisch redenden Moslims bevölkert war [41]).

Nicht minder aber liegen Zeugnisse dafür vor, dass noch nach dem Mongolenzuge ein grosser Theil der Bevölkerung ihres ehemaligen Gebietes kumanischer Nationalität war. Jean du Plan Carpin (1245) fasst unter diesem Namen alle türkischen Völkerstämme zusammen, die zwischen Ungarn im Westen, Russen im Norden, Alanen und Chasaren im Südosten, und dem byzantinischen Reiche im Südwesten siedelten und sagt: „Ce pays des Comans „est grand et de longue étendue dont les peuples ont été la plupart

36) Siehe Stellen der Annalisten zum Jahre 1252 bei Rösler a. a. O. 333, Not. 1., und für das J. 1260 Braun, Karl, Zigeunerstudien (Nationalzeitung 1875 No. 41).

37) Rösler a. a. O. 333. Wenn *Jazyges* appellativisch „Bogenschützen“ bedeutet (Kum. Gloss. 227), so ist es gut daran zu erinnern, dass persisch Caman im Kum. Glossar 242 „*arcus*“ bedeutet, und camani = 227: camanchar archerius also nur ein synonymer Name wäre.

38) Rösler a. a. O. 285. 286.

39) ebenda 334.

40) Rösler a. a. O.

41) Ich kann nicht umhin in dem vielgesuchten (s. v. Dorn XIV morg. Schr. S. 691 ff.) Baschgerd, dessen Bewohner zum Theil Mohammedaner waren, und das „zwischen Constantinopel und Ungarn“ lag (Jaqut MB. I, 469), den ältesten um 1229 noch sicher nicht walachisch zu deutenden Namen von Bukurescht zu vermuthen.

„exterminés par les Tartares; les autres se sont enfuis et le reste „est demeuré en servitude sous eux; et même plusieurs „qui étaient échappés, se sont depuis venus remettre sous le „joug.“ Ruysbroek (1253) bestätigt, dass das ganze Land bis zur Wolga noch von Kumanen und deren Verwandten besetzt war. Ibn Saîd bei Abulfeda (1254) meint eben diesen Strich, wenn er von dem Lande der Kamanen القمانية, eines türkischen Volkes اجناس من الترك redet und in deren Gebiet den See عنقود ʿAnkud nennt, den Edrisi unter dem Namen غنون Ganûn in den Norden Kumaniens versetzt [42]).

Zu diesen äusseren Zeugnissen tritt überdies die innere Wahrscheinlichkeit, dass nach dem Eroberungszuge der Mongolen von diesen selbst nur die herrschende Classe, der Beamten- und Kriegerstand, überblieb, während der Handel und Ackerbau, zu welchem die Mongolen sich nie bequemten, dem seiner Wehrhaftigkeit entkleideten landeseingesessenen Elemente, den Kumanen, zufiel.

Nur unter dieser Voraussetzung erklärt sich, dass unter der Herrschaft der Krimschen Chane und in den Kämpfen mit den sich immer weiter hineinschiebenden Zaporogern die Bevölkerung und die Namen der Ortschaften in der ganzen sogenannten „kleinen Tartarei“, d. h. eben dem Gebiete, welches wir als kumanisches Land zu Edrisis Zeiten kennen lernten, überwiegend, wenn nicht ausschliesslich, türkisch sind und bleiben, bis Ende des 18. Jahrhunderts [43]). Die türkische, fälschlich gewöhnlich tatarisch genannte, Bevölkerung der Nordgestade des Pontus und Asowschen Meeres ist nicht durch eine spätere Nachwanderung neuer Ankömmlinge aus Turkestan hinzugekommen, sondern stammt von den türkischen Stämmen ab, die vor der Mongolenzeit schon hier sassen, — das sind in erster Reihe die Kumanen.

Die Entstehung unsres Glossars ist unter diesen Umständen ebenso leicht erklärlich, wie der Charakter des darin vertretenen Dialektes eine geschichtliche Nothwendigkeit.

Der seit der Mitte des 13. Jahrhunderts und bis zur Mitte des 15. überaus lebhafte Handelsverkehr der Genueser und Venetianer mit der Krim, dem südlichen Russland, der Moldau und Walachei bot italienischen Kaufleuten vielfache Gelegenheit zum Verkehr mit Kumanen und Anlass, deren Sprache zu erlernen. Der lateinische Theil des Glossars und die Transscription der tür-

---

42) Abulfed, p. 289. — Als Vermuthung möchte ich hinstellen, ob nicht عنقود in عنقول zu bessern und auf den Ingull zu beziehen sein dürfte.

43) Ich verweise hier namentlich auf ein seltenes Büchlein: Francesco Becatini, Storia della Crimea, piccola Tartaria ed altre provincie circonvicine. Venezia 1785. 132 SS. mit einer Carte; Venezia 1783 presso A. Zatta. Die Nordgrenze türkischer Namen bildet auch da der Breitengrad von Balta und Slavjansk.

kischen Wörter verräth die venetianische Mundart des Verfassers, welche in Wiedergabe der schweren und gequetschten türkischen Laute dieselbe Methode befolgt, die die levantinischen Griechen [44]) und die Colonien um Mariupol [45]) befolgen, wenn sie türkisch sprechen und schreiben. Aus dem Gebiet von Mariupol besitze ich eine Handschrift, etwa 100 Jahr alt, die einen türkischen Text mit griechischen Buchstaben schreibt, und ähnliche andere Handschriften aus gleicher Gegend im Besitze des Hrn. Professor Grigorovitsch beweisen, dass die dortigen griechischen Christen selbst als liturgischer Sprache sich des Türkischen bedienten. Da diese Griechen nachweislich aus der Krim übergesiedelt sind, so gehören sie allem Anscheine nach von Hause aus zu jenen Krimbewohnern, von denen Beccatini [46]) sagt: „I Tartari di Crimea nutrono una grande in-„differenza per le cose di religione onde su questo punto vengono „rimproverati molto da' Turchi e da altri Musulmani più zelanti, „passando essi senza pena alcuna dal Paganesimo al Maomettismo „e dal Maomettismo alla Religione Greca." Sie sind also die Nachkommen derselben Kumanen, die Petrarcas Glossar unter diesem Namen verstanden wissen will, und jene Manuscripte bilden ein interessantes Seitenstück zu unserm Glossar, indem sie dies landschaftliche Türkisch der Krim im 17. Jahrhundert in griechischem Gewande veranschaulichen, wie der Verfasser des Glossars die gleiche Sprache nach der Gestalt, die sie im 13. Jahrhundert hat, in lateinischer Schrift zur Anschauung bringt. Eine vergleichende Lautlehre beider Litteraturdenkmäler ergiebt für die Rechtschreibung dieses türkischen Dialektes folgende Gesetze:

چ und ج türkischer Wörter wird im Glossar in der Regel durch ç, in den Mariupoler Handschriften durch τζ wiedergegeben, seltener auch durch z; z. B. uçun neben uzun, gr. ουτζουν = ایچون; uzunzi = اوزونجی. Dass aber der Laut ohne diese Verdünnung mit voller Quetschung gehört wurde, beweisen die Versuche ihn durch gi (ital. spr. dsch) wiederzugeben in gigar = جگر, choligian = خولنجان, oder durch j in jim = جمع, marjan = مرجان; wenn also die Ordinalzahlen Gl. S. 209, 223: burungi, echinzi, uzunzi, tortuzi neben griechischen μπιρουντζι, ιχινιτζι u. s. w. geschrieben sind, so ist in der Schlussilbe lediglich das gewöhnliche türkische جی — zu suchen.

44) Siehe meine bosn.-türk. Sprachdenkm. S. 4. 15.

45) Siehe meine grisch.-türk. Sprachproben in Z. D. M. G. XXVIII, S. 562 ff. (S. 569 No. V Z. 2 corrigire man βεζίψ statt βεζζο).

46) A. a. O. p. 28. Ich kann hier die Vermuthung nicht unterdrücken, dass auch die Kromly, Krumlu in Anatolien (Z. D. M. G. XXVIII, 565) eigentlich Krym-ly, ehemalige Bewohner der Krim sind.

Türkisches ح wird in der Regel durch ch, χ ausgedrückt, zuweilen auch durch gh; z. B. noghut neben νοχούτ = نخوت; ghos = خوش, ghaç = خچ. Das weichere ح und ه fällt namentlich zwischen zwei Vocalen leicht aus: z. B. laau, λάανα = لحنه; saar, σάρ, = شهر; vgl. den kumanischen Eigennamen Toksabaj und den bocharischen Titel Toksabaj توقصابای (Vambery 264) mit dessen Etymon توغ صاحبی.

Für türk. ژ steht gewöhnlich venetianisches x als weicher Zischlaut, griech. ζ: also yuxum, γιουζούμ = یوزم. Die gleichen Zeichen dienen für ص, wo solches weich gesprochen wird, wie uzbila = اوص بله, während für schweres ص häufig st eintritt: astlu = اصلو, astlan = اصلان, kestrach, gr. κσστράχ = قصرق.

ش drücken in Ermangelung eines eigenen Zeichens der Lateiner und Grieche durch denselben Buchstaben aus, der auch س vertritt, nämlich s, σ. Es ist aber nicht zweifelhaft, dass auch kumanisch sch gesprochen wurde, und nicht etwa dialectisch s für sch eintrat, wie im Kirgisischen; denn wie der Mariupoler Dialect aus diesem Grunde seine Zuflucht zur Einführung eines eigenen Zeichens ϣ, dem slavischen ш nachgebildet, genommen hat und also ἐϣιττί neben ἐσιττί = esitti, ایشتی, πατιϣάχ neben πατισάχ schreibt so hat auch das Glossar türkisches, kumanisches طشق durch taxag, یشیل durch yaxil ungenau deshalb wiedergegeben, weil es sch nicht graphisch genau durch s darstellen konnte; bemerkenswerth ist im Kumanischen wie im Mariupoler Manuscript der Anfang eines Ueberganges des ش in ch, χ (vergleiche französisches ch), so dass z. B. Gl. 215 für شهر chahar geschrieben werden darf, wie in Mariupol χεφταλού für شفتالو vorkommt, und dort umgekehrt für griechisches organisches χ dialektisch sch gesprochen wird, z. B. für μυχός — mysch, für μάχαιρα — mascher[48].

ق der schwere K-Laut wird, nach Analogie des Vulgärtürkischen in Bosnien, Adherbaidschan und den Chanaten, gern mit einem Hauch gesprochen und daher häufiger durch ch als durch c wiedergegeben: in Mariupol fast regelmässig durch χ: χαγιμαχάμ = قایمقام, Χουράν = قران; und so in unserm Glossar charachus = قره قوش, Chaxan = قزان, chasuch = قاشق, sachal = صقال.

48) S. meine griech.-türkischen Sprachproben in Z. D. M. G. XXVIII, S. 577 ff.

ayach = اياق, άγιάγ. Im Inlaut zwischen Vocalen kann dafür die Media eintreten: bager = باقر, çager = چاقر, nagt = نقد, sadaga صدقه, toga = توقه; desgleichen im Auslaut: areg = اريق; bogh = بوق.

Wo im Türkischen ک geschrieben ist, welches bekanntlich ganz verschiedenen turanischen Lautwerthen als Maske dient, tritt im Lateinischen des Glossars bald ch, bald c, bald g (tegirma = دكرمن), bald h (ehsi = اكشى aus griech. ὀξύ), und an einzelnen Stellen sogar çi (çinruba = كروبا, çiumen = كومن, çaman = كمان), um die, auch im bosnischen Dialekt gewöhnliche, vulgäre Quetschung des ک in tj auszudrücken.

Consonantisches ى erscheint in der Schreibweise des Glossars, wie im mariupolschen Tatarisch nicht selten durch g, γ nach neugriechischer Aussprache, vertreten: chugu = قويو, άγιβά = ajva ايوا; und im Anlaut: gillan = يلان, giltrin = يلدرم; in der Regel jedoch durch y; während das g meistens arab.-türkischem غ gleichgesetzt scheint, dem in wenigen Fällen sogar r substituirt wird (chasrau = كشغو).

Mit diesen und einigen andern, aus der türkischen Lautlehre sich von selbst ergebenden Regeln erkennt man leicht in den lateinisch umschriebenen kumanischen Wörtern deren türkisches Equivalent in solchen Wörterbüchern, die sich, wie die gesammte osmanische und persische Litteratur annoch des arabischen Alphabetes bedienen, wie denn schon Klaproth viele Identificationen mit Glück versucht hatte.

Nur ein ganz geringer Bruchtheil der Vocabeln sind nichttürkisches Sprachgut und als Lehnwörter zu betrachten, deren Vorhandensein sich eben aus der localen Heimath des Glossars erklärt.

Die Nähe des russischen Sprachgebietes hat einzelne Wörter eingeführt, wie Gl. p. 220: samola *pix* = russ. смола; 227: peç *furnus* = russ. печь; 242: yxba *camera* = r. изба, wobei indess zu bemerken, dass letztere beide auch in anderen türkischen Landschaften eingebürgert sind [49]. Eine, wie es scheint russische Phrase: slese lube leti steht p. 135 als Uebersetzung oder Synonym der Imperative tus *vel* gigil دوش, ييغيل „cade"; es ist darin etwa слѣзай любо лети zu erkennen. Ferner enthält einen

49) Z. B. steht ابزبه oder ازبه im türk. Qamus als Equivalent von سرداب, und پچ pe/ als Uebersetzung von فرون Furnus Bosn. t. Sprachdenkm. S. 232. Im Russischen könnte also изба ein Rest kumanischer Erinnerung sein.

Bezug auf Russische Nachbarschaft in dem Waarenverzeichniss S. 231 die kumanische Bezeichnung Russi chetan روسی كتان für *Tela di Rensa*, Leinwand von Rheims (?). Diese Stelle würde unserm hochverehrten Meister, Exc. v. Dorn, willkommen gewesen sein, um die Lesart الكتان الروسی bei Abdulhamid (Auszüge aus XIV morg. Schriftstellern S. 689) gegen die Variante الرومی rûmi in einer Stelle zu vertheidigen, wo ums Jahr 1160 von jener deutschen Leinwand die Rede ist, die in den slavischen Ländern als russisches Produkt verkauft wurde; und (p. 697) er zweifelt, ob das italienische *Rensa* dahin gezogen werden könne.

Von Ungarn her ist ins Kumanische eingedrungen ein Wort, das mit der Sache als Fremdling erscheint: p. 215 bor Wein, boria Weinberg. Klaproth erklärt beide für madjarisch.

Spuren deutscher Wörter im kumanischen Glossar sind unzweifelhaft vorhanden: es kann nur zweifelhaft bleiben, ob dieselben aus der Berührung mit den deutschen Rittern an der ungarischen und siebenbürgischen Grenze herrühren oder aus der Gothenzeit in Sudak und Umgegend, wo bereits Bruun und Kunik so manchen germanischen Erinnerungen nachgegangen sind. Ich rechne hierher folgende Stellen, wo hinter den türkischen untürkische Synonyma stehen:

p. 170: „Janirmen, *ich drowe*"
p. 145: „Jycharme(n), *ich velle*"
p. 145: „Jydiste *vellete*"
ebenda „(*color*) *Varbe*" (boya st. bayo)
und 236: (*Petenegium*): „Koti, *per ars.*"

Doch werden an den drei letzten Stellen die handschriftlichen Lesarten noch fester gestellt werden müssen, ehe sich weiteres darüber sagen lässt. Interessant ist, dass neben der obenerwähnten sog. russischen Leinwand gleich die *Tela de Alamagna* als „Alamani Chetan" figurirt. Unter den im Zusammenhang damit (p. 232) aufgeführten sonstigen Textilwaaren: Sasda chesi, Draches; Astexan chetani; Ostumee chetani, Bergonia katani verbirgt sich wohl auch noch manch fremdes occidentalisches Sprachgut; doch sind im internationalen Verkehr dergleichen Entlehnungen allen Sprachen gemeinsam, ohne den Charakter der einzelnen zu berühren oder zu modifiziren.

Bedeutsamer als abendländischer Einfluss ist auf den kumanischen Sprachschatz der Einfluss des Morgenlandes, persischer und arabischer Cultur gewesen. Rösler hat etwas zu apodiktisch[50]) die Behauptung aufgestellt, dass im Petschenegisch-Kumanischen nach Auskunft unseres Glossars das arabische und persische Element gefehlt habe, wie beides auch im Türkisch-Tatarischen fehle. Es ist vielmehr Thatsache, dass alle jene türkischen Mund-

50) Romän. Stud. 124

arten, die Bérézine als „Dialectes Musulmans" zusammen gefasst hat, eben wegen ihrer Verbreitung im Gebiete und an den Grenzen des Islam von einer gewissen Menge arabischer und persischer Ausdrücke durchdrungen sind, wenn auch keine in solchem Maasse wie die osmanisch-türkische. In meinen Studien über den bosnischen Dialect, der wahrscheinlicher Weise ein Abkömmling des Petschenegischen ist, habe ich[51]) darauf aufmerksam gemacht, dass die „nicht türkischen Wörter der Glossarien fast ohne Ausnahme dem Ge„biete der islamischen Terminologie angehören" und die ins Slavische übergegangenen arabischen und persischen Ausdrücke vorzugsweise der Sphäre des Militärwesens, des Rechtslebens und des Handelsverkehrs entnommen sind. Die gleiche Erscheinung wiederholt sich beispielsweise im Kirgisischen, im Kasanischen und im Čagataj der Chanate, abgesehen von der osttürkischen Litteratursprache, wie sie seit Nevai (Ende des XV. Jahrhunderts) sich gestaltet hat. Es ist immer dieselbe Gruppe von Ausdrücken, islamische Termini technici, welche in der Volkssprache Gemeingut wurden.

Es ist hier zuvörderst der Ort, die Frage zu beantworten, ob die Kumanen, deren Sprache im Glossar vorliegt, Muhammedaner oder Christen waren. Wir wissen, dass ein Theil der Kumanen schon i. J. 1227 zum Christenthum übergetreten war, ein noch grösserer aber i. J. 1340 getauft wurde. Unser Glossar v. J. 1303 verräth eines Theils eine gewisse Vertrautheit mit christlicher Lehre und Sitte. Das Capitel: „nomina rerum quae pertinent Deo et ad serviendum ei" p. 204 zeigt die Verehrung Gottes nicht unter dem heiligen Namen des Islam Allah, sondern in turanischer Form Tengri, die gleicher Weise auch den muhammedanischen Bosniaken, den alten Bulgaren und den Kirgisen geläufig ist und daher nichts beweist. Daneben aber ist die Verehrung der *Mater dei* = Mariam chaton, die Benennung der Geistlichkeit als Bapas, das Dogma von Himmel und Hölle, von Engeln und Heiligen, vielleicht auch das heilige Buch Tura[52]), vor allen zumal das Zeichen des Christenthums, das Kreuz (Ghaç = خاچ) den Kumanen sicherlich erst durch den Verkehr mit den nichtmuhammedanischen Mitbewohnern ihres Landes bekannt geworden, möglicherweise sogar erst durch die Taufe ihrer Stammesgenossen.

Auf der entgegengesetzten Seite dagegen stehen Erscheinungen, welche nur verständlich sind, wenn man annimmt, dass die Kumanen gleichsam noch mit einem Fusse in islamischem Herkommen

---

51) Bosn. türk. Sprachdenkm. S. 192 ff. 108.

52) Das osttürkische Appellativ töre توره „Gesetz", in specie das Gesetzbuch Dschingischans (s. Vambéry Cag. St. 51. Zenker Thes. s. v.) geht (vielleicht durch jüdische Vermittelung) auf alttestamentliches תורה zurück.

standen und muhammedanische Erinnerungen zur Schau zu tragen sich nicht scheuten.

Die Ordnung der Wochentage z. B. p. 207 ist im Kumanischen conform dem Persischen, indem vom Sabbat (kum. sambe, شنبه) ausgegangen die Zahlen 1 bis 5 addirt werden: je-sanbe = یکی شنبه, tu- دو, se-, çar-, panç-sambe. Nur der Freitag hat den Namen Ayda, worin arabisches عید „Festtag" um so sicherer zu erkennen ist, als p. 205 unter *Testum* (lies *Festum*) Eyd als persisch steht. Die Mariupoler Christen nennen, ebenfalls nach muhammedanischem Vorgange, den Freitag τζουμαά; die übrigen Wochentage aber mit persischen Namen. — Die Kalendermonate im Kumanischen sind überwiegend turanisch und gruppiren sich zu je drei nach Jahreszeiten, p. 207: *Martius*, Yllas ay = ایلک یاز ای Lenzanfang, *Aprilis*, Tob ay (vgl. tobalang Frühlingswind), *Maius*, Songusach ay = سونکی یاز ای Lenzende, *Junius*, Cuz ay = کوز ای Sommermonat, *Julius*, Orta cuz ay = Mittsommermonat, *Augustus*, Santxitx ay = سونک کوز ای, Sommersende, *September*, Ches ay = کیس ای Herbstmonat, *October*, Orta ches ay = Mittherbst; vom *November* an folgen aber abweichend gebildete und auf islamische Einflüsse hinweisende Namen: Curbanbairam ay so genannt von dem in den heiligen Monat der Muhammedaner fallenden Opferfeste; *Januarius* Safar ay = صفر ای; *Februarius* Sounz ay soll nach Klaproth „mois de félicitations" bedeuten; ich möchte aber darin سونکی ای d. i. „Endmonat" als Jahresschluss erkennen; der Name des *December*: Apec ay ist mir unverständlich.

Von Würden und Titeln gehören, als arabischen Ursprunges und muhammedanischer Vermittelung verdankt, hierher: Serlat d. i. شریعت in der persischen Columne durch قاضی, lateinisch durch *Consul* übersetzt p. 229; Soltan, سلطان *rex* p. 229; Checumçi, حکمجی *Advocatus* p. 225; Talal دلال *Censarius* p. 225; Saraf صراف *Bochetus* p. 217; Casap قصاب *Macelarius* p. 226; — von militärischen Ausdrücken: Çeisi جیش *exercitus* p. 241; Allan علم *insegna* ebenda; Chuba قبه *cegretum* [53]); Chamal حمول od. richtiger حمال *portator* p. 227; — aus dem Rechtswesen: Jurum جریمه *pena* p. 188; Joap جواب *responsio* p. 181;

---

53) Das unter Ausrüstungsgegenständen p. 241 stehende persisch sein sollende Auzidu für *Frenchus* finde ich in einem Mariupoler Msc. als Uebersetzung für griechisches στιφ wieder in der Form ἀζῶτα.

Ouade وعده *terminus* p. 230; Chalal (ogul) حلال *legitimus*; gaip غایب *absens*, (wofür in diesem Latein auch gaibus gebraucht wurde) p. 241; chahar pers. شهر *civitas* p. 215; numa نعمه *gratia* und naamatlu *gratiosus* p. 239; mulc مُلك Erbtheil 159.

Endlich sind auf gleichem Wege zu den Kumanen gewisse Ausdrücke für abstrakte Begriffe, entsprechend den Definitionen arabischer philosophischer Schulen, gelangt und vulgär geworden:

عمر، عجل، لذّة، وقت، غریب، عاشق، بخل، عقل، صدقه،

und ähnliche sind in allen osttürkischen Dialekten eingebürgert; und nicht minder solche, die sich auf städtische bürgerliche Einrichtungen beziehen, von denen der Nomade von Hause aus nichts weiss z. B. قلعه، دایره، محلّه، میدان.

Es darf angenommen werden, dass die Kumanen einen grossen Theil dieses erborgten Sprachgutes zugleich mit der muhammedanischen Religion aus ihren Wohnsitzen in Turkestan mitgebracht hatten, wo bekanntlich seit dem 10. Jahrhundert der Islam siegreiche Fortschritte auf turanischem Boden gemacht hatte. In ähnlicher Weise übertrugen die Bulgaren, Vorläufer und Nachbarn der Kumanen, den Islam von der oberen Wolga nach der Donau. Ausdrückliche Zeugnisse über die Verbreitung muhammedanischer Colonien in dem nördlichen Gebiet der untern Donau haben wir aus dem 13. Jahrhundert für Isaktscha, Baschgird und die räthselhafte Stadt Saksin, welche vielleicht im Sachsenlande Siebenbürgen zu suchen ist.[54])

Um noch kurz der Categorie von persischen Lehnwörtern zu gedenken, welche in dem Glossar hie und da begegnen, so besteht dieselbe zum weitaus grössten Theile aus Benennungen von Handelsartikeln, die aus Iran stammen; so z. B. sind die Namen der Edelsteine S. 233 im Persischen und Kumanischen fast gleichlautend, und ebenso viele Droguen und Farbewaaren p. 217 ff., wie überhaupt gewisse Ausdrücke aus dem Handels- und Geschäftsleben S. 216, 220, 249. — Im Ganzen spricht der Umstand, dass dem lateinischen Text durchweg ausser dem Türkischen das entsprechende Persisch beigefügt ist, für ein mannigfaches Bedürfniss, gleichzeitig mit der kumanischen auch die persische Sprache zu erlernen, was

---

54) Die Hauptstelle ist das Zeugniss Jaquts MB, I S. 469, welcher persönlich i. J. 1229 in Aleppo die aus Baschgird dorthin gekommenen Zöglinge muhammedanischer Schulen befragte. Ausserdem s. Abu-Hâmid bei Dorn Auszüge aus XIV Schriftstellern in Mél. Asiat. VI, 691—709, der i. J. 1150 dort Muhammedaner kennen lernte; und Ibn Said (1254) bei Abulfeda geogr. 295 über Saktschi.

in Handelsplätzen, wie die am Asowschen Meere vor der Einnahme Constantinopels durch die Türken waren, nicht befremden kann.

Nach Ausscheidung dieses verhältnissmässig geringen Procentsatzes fremdartiger, slavischer, madjarischer, germanischer, arabischer und persischer, Elemente im Kumanischen bietet das Glossar mit über 2000 Wörtern und Formen in lexicalischer wie grammatischer Hinsicht ein durchaus durchsichtiges und klares Bild einer türkischen Mundart. Klaproths Annahme, dass auch nur vereinzeltes Mongolisch[55]) darin vorkomme, und Andrer noch weiter abschweifende Ansichten sind ganz und gar irrthümlich. Und selbst Rösler, der den türkischen Charakter der Sprache deutlich erkannte, that ein recht überflüssiges Werk, indem er den Abstand des Kumanischen vom Madjarischen an einem Dutzend von Vocabeln und einigen grammatischen Formen zu erläutern suchte.

Schon was Klaproth in der Erkenntniss türkischen Sprachgutes und der Entzifferung schwieriger Wörter geleistet hat, verdient alle Anerkennung, wenn schon seine Eintheilung des Sprachstammes in „constantinopolitanisches" und „sibirisches" Türkisch die engere Zutheilung zu einer Gruppe erschwert hat.

Wenn das Osttürkische überhaupt in drei grosse Gruppen zu vertheilen ist, wie Vambéry (Čag. Spr. Stud. p. 2) thut, so gehört das Kumanische als nächste Schwester zu dem eigentlichen „Dschagatai" oder „Oezbek-Türkisi", welches jetzt die Haupt- und Gesammtsprache der Chanate bildet und unter diesen wiederum in Chiwa am reinsten und selbstständigsten sich entwickelt hat. Das geht so weit, dass ich glaube behaupten zu können, dass wenn man aus dem Chiwa-Dialekt alle primitiv turanischen Wörter herausschälen möchte, die die dortige Nationallitteratur bietet, man reichlich das ganze kumanische Wörterbuch vor sich hätte, oder aber, wenn jemand mit Hülfe des Petrarcaschen Glossars allein sich die darin enthaltene Sprache aneignen möchte, er in Chiwa vollkommen verstanden werden würde, und nicht für einen Fremdling des 13. Jahrhunderts zu gelten fürchten müsste.

Die Stabilität der ausgeprägten Wortbildung und -Biegung in den turanischen Sprachen seit hunderten von Jahren ist viel grösser als in den meisten europäischen Sprachen: Perioden der Sprachgeschichte, in denen sich eine organische Fortentwickelung der Laute und Lautzusammensetzungen in ähnlicher Weise verfolgen liesse, wie etwa im Alt-, Mittel- und Neudeutschen, im Lateinischen, im Griechischen, lassen sich im Osttürkischen nicht abgrenzen. Auch locale Wanderungen haben einen wesentlichen Einfluss auf die einheitliche Grundsprache der türkischen Volksmasse nicht zu üben vermocht[56]). Ein Hadschi aus Bochara vermag sich z. B.

55) Z. B. S. 112 sucht er die Wurzel von terc *cito* in weitabgelegenen mongolischen und finnischen Anklängen, während osttürk. tirik *schnelle* (Vambéry 269) naheliegt.

56) Vgl. Z. D. M. G. XXIII, 498: „Die im J. 889 aus Den Zurückgebliebenen

mit einem nur vulgärtürkisch redenden Bosniaken viel leichter zu verständigen, als mit einem der hochtürkischen Litteratursprache mächtigen Effendi von Constantinopel.

Alles das kommt uns aber zu Statten und verdient betont zu werden, um die Grundlage für den Beweis zu finden, dass der Vorrath an Formen und Wörtern unseres Glossars in allem Wesentlichen in dem der ozbekischen Volkssprache der Chanate enthalten ist.

Zunächst die Grammatik betreffend, werde ich wörtlich die Sätze aus Vamberys grammatikalischem Umriss p. 15 ff. wiederholen und Beispiele aus dem Kumanischen statt deren hinzufügen, die Vambery aus seiner Kenntniss der lebenden Sprache und aus Litteraturdenkmälern entnommen hat.

I. Hauptwort.

„Der Genitiv wird durch die Silbe نينك oder نونك gebildet, „wobei in Chiwa das نك wie ein französisches n ausgesprochen „wird": Beispiele aus dem kumanischen Glossar: aning *illius*, bularning *istorum*, eyarnig *sellae*, tosacnig *lecti*.

„Der Dativ erhält غه ga oder كه ge ke oder قا ka". Beisp.: yol-ga, toy-ga, otunzcha, von yol *via*, toy *cena*, otunz *autumnum*; asca p. 143 ist = اشغه, *cibo*.

„Der Accusativ erhält ni, und nur bei Wörtern, die auf س „s enden, wird das n in t verwandelt." Z. B. esich-ni *portam*, yalguz-ni *solum*; chizlar-ni *pueros*.

„Die Mehrzahl wird durch lar, ler gebildet"; also at-lar *nomina*, bulut-lar *nubes*; tas-lar تاشلر *pondera*; ot-lar *herbae*; eygi-lir (statt -ler) *boni* p. 203.

II. Beiwort.

„Der Comparativ entsteht durch die Silben -rak راق oder „rek راك"; so: eigirac *melius*, axrac *modice* eigentl. *minus*; yaman-rak *pejus* (vgl. yamanlik *malicia* p. 212).

„Der Superlativ wird durch Hinzufügung anderer Beiwörter „gestaltet als z. B. köb sehr", so im Kum. p. 193 Cop aurla *frequenter*; „oder durch Wiederholung des Beiwortes", so: sec sec *saepissime*; „oder durch gewisse Partikeln, die eine Verstärkung „ausdrücken", „z. B. lap" (Vamb. S. 335). So p. 198 ff: cheri-lap *cave*, inça-lap *subtiliter*, tere-lap *velociter*, alles Verstärkungen der einfachen Begriffe inça, tere u. s. w.

„Verkleinert wird ein Beiwort durch die Affixe غينه -gine „oder -kine"; so p. 192: anza-gina *aliquantulum*.

---

henen (Ugren) konnten sich noch im 13. Jahrhundert mit ihren in Pannonien eingewanderten Brüdern verständigen".

III. Fürwort.

„Die persönlichen Fürwörter sind men, sen, o (ol), miz, „siz, olar (alar) und werden auf folgende Weise declinirt:

„men, mening, manga, meni
„sen, sening, sanga, seni
„o, aning, anga, ani u. s. w."

Unser Glossar p. 199 f. schreibt:

men, mennig, manga, meni
sen, sennig, sanga, seni,
al, aning, anga(r), ani.

„Die anzeigenden Fürwörter sind mu oder bu, Gen. munung, „D. munga, Acc. muni."

Im Kumanischen p. 201 kommen vor: bu, *iste*, Gen. munegi (gewiss nur irrige Schreibart statt muning), D. munga(r), Acc. muni.

„Interrogative Fürwörter sind kim, wer? nime, ni? *quid?*, „und das veraltete(!) kaj قاى, von welchem entstanden sind „kajsi welcher? kajda wo? kačan wann?" — Kum. entspricht p. 197: Chay *quis?* ne *quid?* chaysi *qualis?* chayda *ubi?* chaza *quando?*

„Die besitzanzeigenden Fürwörter erhalten in der 2. Person „-ng, -ing oder ung". So wahrscheinlich p. 202: atin اتك nomen (tuum), vermuthlich aus dem Vaterunser; in der ersten Person pl. myz, mez: so attamaz *pater* noster. (Rösler p. 355).

IV. Postpositionen und Adverbial-Bildungssilben im Osttürkischen behandelt Vambéry S. 19 ff. in wenig rationeller Weise. Ich führe daher nur an, dass von kumanischen Redetheilen dieser Kategorie folgende den betreffenden čagataischen entsprechen:

čagat.	-da	kuman.	da
„	-din	„	din, tin (z. B. p. 191 yulc-tin).
„	-dan	„	dan, zuweilen dam geschrieben.
„	-bile	„	bila
„	-birlen	„	birla, (-lam)
„	-učun	„	ozun
„	-gilaj	„	chelle
„	-ga, kä	„	chai, ga
„	-dscha, ča	„	za
„	-ru	„	ru
„	-ra	„	ra, rai
„	-la, le	„	la, le
„	-in	„	in (-em)
„	-dejin	„	dagen
„	-siz	„	six, sis.

V. Zeitwort.

Von Verbalformen bietet das kumanische Glossar in der Regel die folgenden vier Formen jedes Stammes:

1 p. sing. praes.	Endung:	-rmen;
1. p. sing. praeter.	„	-tim, dum;
Imperativ	„	-gil
Infinitiv od. nom. actionis:		-mac.

Völlig entsprechend lauten die gleichen Endungen im Osttürkischen (Vamb. S. 21 ff.), und wenn letzterer bemerkt, dass in den östlicheren Mundarten durch die Silbe -maķ, mek öfters ein nomen verbale bezeichnet ist als ein eigentlicher Infinitiv, so ist das zwar nicht sprachwissenschaftlich ausgedrückt, trifft aber thatsächlich auch auf das kumanische Verzeichniss zu, wo den Formen in -mac in der Regel ein lateinisches Verbalnomen gegenüber steht: z. B. *amor* — soumac; *adjutorium* — bolusmac; *absolutio* — bosatmac; *apparitio* — corunmac; *accusatio* — zacmach u. s. w. Man darf sich nur nicht dadurch irre machen lassen, dass in der Klaprothschen Ausgabe gerade in den Verbalendungen so viele Varianten erscheinen, um dieselben, eben erwähnten, vier Formen darzustellen: es sind das alles Druck- oder Schreibfehler; und es muss z. B. (um das Paradigma zu wählen, das gerade Vambéry vorführt) mit Bestimmtheit bei Klaproth p. 189 hergestellt werden

vado — barirmen statt barumen
ivi — burdim statt burdun
vade — bargil

um dem Vambéryschen Paradigma:

ich gehe: barirmen
ich gieng: bardim
gehe: bargil! ganz zu entsprechen.

Unser Glossar schickt übrigens dem Verzeichniss der Verba eine Conjugationstabelle p. 122 ff. voraus, und diese ergiebt, verglichen mit dem Schema bei Vambéry auf S. 22 ff., in allen Hauptsachen folgende Congruenzen:

Vamb.: *Indic. praes. II.*	Gloss. *Praesens:*
— rmen	— rmen
— rsen	— rsem (rsen?)
— r	— r
— rmiz	— rbis
— rsiz	— rsis
— riar	— rlar.
Imperfectum II.	*Praeterit. perf.*
— dim	— tim
— ding	— ting
— di	— ti
— dik	— tic

Vamb. *Imperfectum II.*	Gloss. *Praeterit. perf.*
— dingiz	— tingis
— diler	— tiler
Imperfect. I.	*Praeter. imp.*
— ridim	— redim
— riding	— reding
— ridi	— redi
— ridik	— reduk
— ridingiz	— redingis
— ridiler	— rediler.
Optativ.	*Futur.*
— gajmen	— kaymen
— gajsin	— ka(y)sem
— gaj	— kay
— gajmiz	— kaybis
— gajsiz	— kaisis
— gajlar.	— kaylar.
Imperativ.	*Imperativ.*
— gil	— gil
— ing od. sizlar	— inglar
— sin	— sun (z. B. p. 159)
— sinlar.	— sni (Fehler?)
Gerundien.	*Gerundium.*
— ib, — ub	— ip (z. B. 158 byenip
— iban, — uban	*gaudendo*)[57])
Particip.	*No. M.* (audiens)
— gan, — chan[58])	— can.
Infinit.	*Infinitiv.*
— mak	— mac.

Von den Hülfszeitwörtern kommen vor als solche bol-mak in Praet. perf. — mis bolgayedim etc. (vgl. p. 155 Bolurmen, boldum, boldumedi); und die Perfektbildung auf — misch, welche in Chiwa ihre Ostgrenze erreicht (vgl. Vamb. S. 24), in Participial-Adjectiven: bulganmis *turbidus*, sesmis *deligatus*, baglanmis (so statt balganis S. 214) *ligatus*; sismis *inflatus*, endurmis *abasatus* p. 210 u. a. — Die Ableitung der secundären Verbal-Arten transitiva, intensiva, passiva u. s. w. ist nach den vorkommenden Beispielen zu schliessen im Kumanischen, wie im Dschagataischen (vgl. Vamb. a. a. O. 21) nicht verschieden von dem gewöhnlichen Usus.

57) Ebendahin gehören adverbiale: Chozganip p. 198; *acurae*; ocsasib ebenda; *similiter* u. a.

58) Z. B. ountchan p. 173; artchan p. 211; yaratchan p. 144.

VI. Wortbildung.

Die Uebereinstimmung des Kumanischen mit dem Osttürkischen erweisen folgende Beispiele zu Vambéry's Categorien S. 27:

„A. Hauptwörter werden gebildet

„a., von andern Hauptwörtern durch -či, gi": Eticçi p. 223; Tonçi 222; çigrigzi 227. „-luk, -lik": Otluc 216; chonaclic 215. „-man": yasman 244; orman 215. „-lak": çomiac 217: bollach 157. „-tasch": caraadas 238.

„b., von Beiwörtern durch die Partikeln „luk, lik": Boichluch 248; aghli p. 212; u. viele andere.

„c., von Zeitwörtern durch die an den Stamm gehängten Partikeln:

„-isch, -usch": euis 214; bages 145; socus 194.
„-g, -ng": otunz 170; chorcunz 192.
„-m, -im, -üm": olum 212; yarem 211.
„-ul": bogaul 229; tataul ebenda.
„-ti, -di": echindi 206; timboldi 188.
„-it": (Beispiele fehlen); Cheschalit 212 ist verdruckt.
„-k, -g, -ch": tatig 212; tosiac 242; todac 234.

„B. Beiwörter werden gebildet aus

„a., Hauptwörtern durch die Partikel -lik" (NB., im Kumanischen stets, wie osmanisch durch -li),

„b., Zeitwörtern durch die Partikeln:

„gur": yamgur 175; yangul, ingul 195.
„gun": salkon 205 (= salgun).

Ist auch dieser Abriss grammatischer Eigenheiten weit entfernt erschöpfend zu sein, wie denn auch Vambérys Skizze solchen Anspruch nicht macht, so genügt das Gebotene doch zur Feststellung des Charakters der kumanischen Sprache ausreichend.

Schliesslich ist noch nöthig das kumanische Glossar seinem lexikalischen Inhalte nach darauf hin zu prüfen, ob auch dieser dem osttürkischen Idiom angehört. Dass die Antwort hierauf bejahend ausfallen müsse, lehrt schon die Klaprothsche Ausgabe durch den Augenschein, indem ein sehr grosser Theil der Vokabeln von ihm als osttürkische (T. O.) erkannt und entsprechend transcribirt worden sind, und die von ihm als constantinopolitanisches Türkisch bezeichneten nicht minder auch östlichen Dialekten gemeinsam sind.

Immerhin aber ist dabei theils in Folge ungenügenden Verständnisses des Textes, theils durch untergelaufene Ungenauigkeiten eine ziemliche Anzahl Glossen unerklärt geblieben. Und gerade diese hat die Sprachwissenschaft näher zu untersuchen, um dem möglichen Einwand zu begegnen, als ob solche unverstandene und als türkisch bisher nicht nachgewiesene Vocabeln einen nichttürkischen Grundbestandtheil des Kumanischen darstellten. Diese Besorgniss ist ungerechtfertigt. Ich darf die Ueberzeugung aus-

sprechen, dass namentlich nach etwaiger nochmaliger Prüfung des Manuscripts alle zur Zeit bestehenden Probleme des Wörterverzeichnisses sich mit Hülfe des freilich auch noch nicht vollständig erschlossenen osttürkischen Wortschatzes lösen lassen werden. An einer längeren Reihe von Beispielen, die ich von Seite zu Seite herausgreife, erlaube ich mir den striktesten Beweis in dieser Richtung zu führen, wobei ich speziell auf den Dialekt der Chanate nach Vamberys Materialien gebührende Rücksicht nehme.

S. 132 steht für *Acquiesco, acquievi* in der persischen Reihe türkisches unarmen, undim. Vgl. Vamb. 226: onamaķ, zufrieden sein.

S. 133 s. v. *Balneo (je mouille)* erkenne ich in munurmen meniuundem mungul das chiwaische manmaķ d. i. *mouiller* Vamb. 337 und in dem Synonym usetarmen ein Derivat der dschagataischen Wurzel ys feucht, welche ich Z. D. M. G. XVIII, 829 besprochen habe.

S. 136 *Cingulum* ayl, *cinglavi* ayltartum. Vgl. Ajil Sattelgurt Vamb. 240.

S. 139 *Cogito* sagenurmen, *cogitatio* sagens hat nichts mit صقنمق gemein, sondern ist V. 293: sagynmaķ meinen, sagyntsch Einbildung.

S. 141 *Cura* (pers. gan d. i. nicht غم sondern arab. غمّ) congul adirgamach stimmt zu V. 205 ećini adarmaķ, beides bildlich: einem das Herz im Leibe umdrehen, für den Begriff Kummer, Widerwillen verursachen.

S. 142 *Contrasto* souaseurmen = Vamb. 296 sawaśmak streiten.

S. 143 *Confido* izzanurmen, *fides* izzanmac = V. 235 iśanmaķ trauen.

S. 143 *Convita* toyga anda von toj *fête* V. 267 und ondamaķ V. 227 rufen.

S. 144 *Concupisco* solanirmen; vgl. V. 299 solamaķ *respirer*, also solanmaķ etwa soviel als *aspirer*.

S. 144 *Congrego, avi* yarmen, jydim vgl. jygmaķ häufen s. m. bosnisch-türk. Sprachdenkm. 287 a.

S. 145 *Dimitto* coarmen; Vamb. 313. 321 ķavmaķ, ķajmaķ, chiw.: kovmaķ *expulser, chasser*, bosnisch: ķovmaķ dasselbe. Hiernach wird S. 146 cordum corgil in cordum, congil zu corrigiren sein.

S. 150 *Imago* ziray nicht صورت, sondern ćiraj Vamb. 283.

S. 157 *Fortuna* orozug vgl. our, ogur Glück Vamb. 223.

S. 157 *Flumen* ochus. Lautlich zunächst verwandt mit akiś Fluss Vamb. 236. Interessant wegen der Flussnamen Ὦχος und Ὦξος auf osttürkischem Gebiete, die sonach beide eigentlich bloss Appellativa sind.

S. 158 *Gavisus sum, gaudendo*, biendi, byenip (und

gaudeo bleni?) gehören zu begenmek Wohlgefallen finden, das seinerseits eigentl. reflexiv: *être enchanté* ist zu bajmak bezaubern, *plaudo* (s. Gloss. S. 133).

S. 158 *Guerra* yage, wo Klaproth ein persisches یغی vergleichen wollte, ist osttürkisch yagy Vamb. 348 feindselig.

S. 162 *Infingo* tartinurmen, Vamb. 254 tartinmaķ *se retirer*.

S. 163 *Judico* jargularmen, S. 229 *Potestas, judex* jarguzi ist Vamb. 345: jargurmak und jargući.

S. 167 *Masticum* Sachex ein im Orient weit verbreiteter Name des Mastixharzes. Merkwürdig ist, dass das türk. ساقز sakyz, dem es an etymologischer Verwandtschaft im Turanischen zu fehlen scheint, seine Heimath an der Ostsee hat, wo es in der Form sackis für Harz im Allgemeinen, z. B. im Altpreussischen Vokabular (s. Pauli, preussische Studien in Kuhns Beiträgen VII, 2 S. 184) vorkommt, so dass es scheint, der Name sei mit der Sache in ähnlicher Weise gewandert, wie das russ. смола als kumanischer Handelsartikel (S. 220) „Samola" erscheint.

S. 169 *Monstro* 173 *Ostendo* corgusurmen; vgl. Vamb. 329 körküzmek *se montrer*.

S. 171 *Numero* sanarmen = Vamb. 294 sanamak zählen.

S. 172 *Gragnora*, was nach dem persischen, eigentl. türkischen Equivalent toulu Hagel bedeutet, kum. burzac, wozu Kl. nogaisches burtschak vergleicht, ist ursprünglich boróag Bohne Vamb. 246.

S. 173 *Orino* siyormen; *orina* sizi; vgl. Vamb. 302 sijmek *uriner*.

S. 174 *Peto* colarmen; vgl. Vamb. 321 ķolmaķ *demander pardon*.

S. 176 *Planto* terac ticarmen. Terak, τερέκ, in der Bedeutung Baum hat sich z. B. im Mariupoler Dialekt erhalten.[1]

S. 181 *Rego* tutuprurmen möchte sich mit TO. tutabirmek *saisir* bei Zenker Thes. 318 vergleichen lassen.

S. 183 *Scribo* cixarmen; vgl. čizik Schrift bei V. 284.

S. 184 *Sputo* tupcururmen (4 mal verdruckt c statt c) erklärt sich aus Vamb. 264 tufkürmek speien.

S. 185 *Sufero* toxarmen; vgl. V. 262: tozmak sich abnützen.

S. 186 *Simillo* oscarmen, transponirt aus ochšamak V. 217, wie die gleiche Umstellung S. 188 oscurmac st. ocsurmac husten, und dagegen das richtige ocsaslb *similiter* S. 198 beweist.

S. 188 *Tonavit* chocradi, Vamb. 330 bulut kökredi vom Gewitter, wobei es mir jedoch zweifelhaft bleibt, ob die bildliche Redensart von kökremek anschwellen, wie Vambéry will, oder nicht vielmehr von kükremek stöhnen ausgeht.

S. 204 *Sonchus* algerle lese man algesli nach p. 210, wo es *benedictus* bedeutet d. i. alkišli, Vamb. 213 algaiš und alkiš *bénédiction*.

S. 204 *Spes* ysanmac s. oben *Confido*, *fides*; — ebenda *misericordia* yarlighamac entspricht Vambérys jarlikmak *affection* p. 346; — *penitentia* yaxutam pesman bolmac ist يارغلمق بيشمان بولمق; — *caritas* tengri soumachig تڭرى سويمكى.

S. 205 *Sanctificata* yalbarmac vgl. Vamb. 349 jalbarmak *prière*.

S. 206 *Nona* othindu verschrieben aus echindi ايكندى Vesperzeit.

S. 206 *Infernus* tamuc; Klaproth vergleicht tamu, besser stimmt Vamb. tamug *l'enfer*, p. 256 (wo *Höhle* bloss Druckfehler statt *Hölle*).

S. 208 *Odoratus* Yylamac = Vamb. 237 ijlamak riechen. ebenda *Clarum* (sc. *tempus*) ayas; vgl. ajas Frost, Kälte Vamb. 229.

S. 210 *Fissus* ticma scheint gleichen Stammes mit tikke *morceau*, *pièce* V. 270.

S. 212 *Curtus* chescha, nicht قصه wie Kl. wollte, sondern kiska kurz, wie Vamb. 323 bietet. Das ähnlich geformte Kaschka dagh, im kumanischen Gebiete ein Bergname, den Abulfeda durch الجبل الصعب „der steile Berg“ übersetzt, dürfte auf das gleiche Etymon im Sinne von Abscissus zurückgehn.

S. 213 *Levis* Yungul, wofür s. 196 ingul steht, ist nicht يڭلى wie Kl. will, sondern Vambérys 355 jöngül. Der Name des Flusses Ingul kann damit zusammenhängen, sofern er zum Theil in kumanischem Gebiete lag.

S. 213 *Prestus* terc, nicht jakutisch turgen Kl. (Boehtlingk jak. W. B. 113), sondern tirik Vamb. 269 behend, *agile*.

S. 214 *Montata* orlas halte ich für verschrieben statt otlas vergl. اوتلاش „nach und nach“ d. h. „aufsteigend.“

S. 216 *Armarium* Chugira, wahrscheinlich transponirt st. kurja, nach Vamb. 317 Hütte.

S. 218 *Bombecium* magugh verschrieben st. mapugh; vergl. mamuk Vamb. 337; Mabog syr.

S. 219 *Sacheti* chapuç; Vamb. 219 قاپجوق Sack. — Daneben steht *Bosore* übersetzt durch chuburcuç, wahrscheinlich قوبورجوق (also chuburçuc) Schachtel V. 315.

S. 220 *Regricium* buyu. Vgl. buyan in meinen bosn. türk. Sprachd. 172, not. 171.

S. 221 *Lavellum* tegana; vgl. tegne Trog, Bosn.-t. Spr. 301.

S. 222 *Scoyroli* caratn halte ich für verstümmelt aus caratein, das „schwarze Eichhorn“, da eben vorher toin (lies tein) تيين, *Vai* steht, und ein ähnliches Thier 252 caracoyan heisst.

S. 223 *Straponta* tosiac verglichen mit 242 *lectum* tosiac ist natürlich türk. توشك, bei den Kasanischen Tataren تُوشك s. v. Erdmann Z. D. M. G. XIII, S. 664.

S. 224 *Asia* chorchi, vgl. ķirgi Schnitzmesser Vamb. 322.

S. 225 *Cutis* bilau, vgl. bejlo ein keilförmiger Stein, Vamb. 258.

S. 226 *Tabernarius* siraz corrigire ich in sirazi d. i. شيره‌جى von ŝire Vamb. 226, so dass es persischem شرابفروش entspricht.

S. 227 Z. 8—10 ist Verwirrung dadurch entstanden, dass in der türkischen Wörterreihe zweimal chirda steht, der Ausdruck für farina dagegen ausgefallen ist. Es entspricht vielmehr einander *Pasta* chamir
Panis ĕtmac
Turta chirda;
in dieser Bedeutung sind alle drei den türkischen Wörterbüchern bekannt; siehe insbesondere meine bosnisch-türk. Spr. unter den Artikeln Ekmek, hamur u. kirde SS. 227. 234. 253.

S. 228 sind colmac und chaltac wohl leicht mit osttürk. قولماغ und قالتاق Vamb. 319. 320. 312 zu identifiziren; doch sind mir die lateinischen Wörter, die ihnen gegenüber stehen, *beffa* und *refania* nicht verständlich.

S. 229 *Placerius* bogaul soll der Amtstitel eines Gerichtsbeamten sein. Ich stelle es daher mit baķaul „Hofbeamter der tatarischen Fürsten“ Vamb. 243 zusammen.

S. 230 *Scrana* caravas *vel* cum, letzteres wohl in cuma zu bessern. Bosnisch sind ķaravesch Sclavin, ķuma Kebsweib bekannt (Sprachd. 262. 268); über letzteres, besser koma zu sprechen, siehe auch Vamb. 320 und v. Erdmann, Temudschin S. 569.

S. 231 *Stupas* last neben *Seta* = ipac bezieht sich auf Seidenhandel und ist demnach in Vamb. 385 las „der grobe Theil der Seide“ wiederzuerkennen.

S. 234 *Naris* ernin gehört mit Vamb. 232 iren Unterlippe zusammen, wenn schon die Bedeutungen sich nicht völlig decken.

S. 235 *Budellum* yçag *vel* suzug. Ersteres hat bei Vamb. 231 die Bedeutung „Gedärme, Wurst“; das von Klaproth nicht erkannte Synonym ist also türk. صُجوق suğuk.

S. 237 *Gamba* chonç; vgl. Vamb. 320 كونج kondj Stiefelschaft; in koynue S. 236 birgt sich vielleicht dasselbe Wort.

S. 237 *Garigia* çigmac; vgl. Vamb. 285 čignak Ellbogenknochen.

S. 237 *Chalchaneus* sounçac; vgl. Vamb. 299 sondak Beinknochen.

S. 237 *Uxor* epzi (vgl. 229 eudagi epzi *famula*) ist nicht zu trennen von türk. eče Weib, Gemahlin Vamb. 204.

S. 238 *Consanguineus* tagay nicht nach Klaproth mit togau was in Chiwa „Bruder" bedeutet (Vamb. 263) zu verwechseln, sondern Dschagataisch tagai طغاى *Oheim* Zeitschr. D. M. G. II, S. 347: = jakut. tai Oheim (Boehtl. Jak. WB. 89).

S. 238 *Cognatus* yexna möchte ich für corrumpirt aus hyzym خصم Bosnisch „Verwandtschaft" (Sprach. 236) halten. — *Amita* egazi ist Vamb. 211 ekeği.

S. 240 *Tignosus* tax, Vambery 255 taz *teigne, chauve par suite de teigne*.

S. 240 *Pauper* yarli. Klaproth verglich unnöthiger Weise arab. غريب, da doch jarli arm türkisch ist, Vamb. 345.

S. 241 *Frexetus* Sirdac. Klaproth geht mit 3 Fragezeichen um die Erklärung herum. Nach Vamb. 304 ist Sirdag eine Art Rock und dazu stimmt, dass griech. στολή in einem Mariupol. türkischen Manuscript durch ἀχζάρτζ wiedergegeben wird, während kuman. sirdag durch persisches Auxida übertragen ist.

S. 243 *Foratura (fourrure)* teriton, Compositum aus ton Oberkleid Vamb. 266 und teri Fell, Pelz.

S. 244 *Braga* chonzat; s. oben zu S. 237 *gamba* chonç. — *Bursa*, yanzic = chiw. yančik Beutel Vamb. 351. — *Fasolum* colma = Kasanisch. čalma (Erdmann Z. D. M. G. XIII, 664). — *Scapin* çulgau = Vamb. 281 ğulgau Stiefelfetzen. — *Algorge* bamsac verschrieben statt bašmac. S. Erdmann a. a. O. 667 und meine Bemerkungen in Z. D. M. G. XXIII, 270.

S. 244 *Stalla* ayran; Vamb. 232 ajran „der Balken der im Stalle zwischen zwei Pferde gestellt wird."

S. 245 *Pinellus* topra; vulgärtürk. torba Sack, tobra kennt dafür als TO. auch Zenker Thes. s. v.

S. 245 *Pola* sazac ist sačak Vortuch Vamb. 292.

S. 247 *Paella* yaglaou erinnert an Vamb. 273 جاغلاو tenailles; das Synon. auf S. 248 Chaureina ist so wie es dasteht eine untürkische Form, vermuthlich verderbte Lesart.

S. 249 *Nizole* Çatlauc persisch Fenduc ist den Kasanischen Tataren in der Form جيكلاوك neben فندق geläufig; s. Erdmann a. a. O. S. 678.

S. 250 *Rapa* samuc ist nur eine ungenaue Wiedergabe des Dschagataischen čamgur Zuckerrübe Vamb. 276.

S. 219 *Muscatum* ypar schreibt auch Vambéry 230: ipar Moschus; musc.

S. 250 *Cepe* youa; nach V. 283 جووا eine Art wilder Zwiebel.

S. 253 *Astor* çarçiga lies carçiga, da Vamb 310 karćuga Geier bietet.

S. 254 *Passer* korgul. Klaproth vergleicht TO. Turgaj was aber Staar bedeutet; jakutisch ist küörügal Lerche; bei Vamb. 317 korkuldai „ein Vogel kleiner als der Sperling."

S. 254 *Brenum* pers. subuzia d. i. شبوسته, kum. chebac, Kleie; vgl. kopak bosn. türk. Spr. 251.

Aus diesen fast hundert Beispielen ist zu entnehmen, dass es eine verhältnissmässig leichte Aufgabe ist, eine Nachlese hinter Klaproth zu halten, um den echt türkischen Charakter des kumanischen Wortschatzes zu erweisen. Gegründete Zweifel aus dem noch übrigen Rest unerklärter Glossen herleiten zu wollen, ist eine vergebliche Mühe. Vielmehr fände unsere Auffassung eine noch weitere Stütze in dem Vorkommen von türkischen Legenden auf den Münzen der Chane der goldenen Horde seit Uzbek (710 H. = 1310 Chr.), wie z. B. bei Fraehn, Rec. 203 ff. 408 ff.: قوتلوغ بولسون *quod felix sit!* اون التى دانكى *sedecim dangi*, ينكى پول *moneta nova*, die der gleichen Mundart angehören, wie das ihnen fast gleichzeitige Glossar.

Ich wiederhole, dass es bei der Bedeutung des ganzen Glossars für die türkische Volkssprache des 13. Jahrhunderts eine recht dankbare Aufgabe sein würde, wenn eine Akademie wie die St. Petersburger oder die Wiener, oder eine gelehrte Gesellschaft, wie etwa die Deutsche Morgenländische, sich der Herausgabe der Venetianischen Handschrift nach heutigen Anforderungen der Wissenschaft annehmen wollte. —

Eine eingehendere Durchforschung des Stoffes, welchen, wie Eingangs gesagt, ich mir nur soweit zurechtgelegt habe, um meine Ansicht zu begründen, würde ausser dem sprachgeschichtlichen Werth für das bei uns immer noch stiefmütterlich behandelte türkische Gebiet, auch in historischer Hinsicht wahrscheinlich von höherer Bedeutsamkeit sein, als bis jetzt zugestanden ist.

Ich erlaube mir in dieser Beziehung nur noch ein paar Winke hinzuzufügen.

Eine der grossen Fragen, welche die Wissenschaft unsrer Tage zu lösen berufen ist, ist die nach der Nationalität der Parther, jenes Volkes, dessen weltgeschichtliche Machtstellung neuerdings George Rawlinson in seinem trefflichen Werke unter dem wohlberechtigten Titel: The sixth great oriental monarchy in rechtes Licht gestellt hat. Was dieser Gelehrte in einigen allgemeinen Sätzen als das wahrscheinliche Resultat hinstellt: *„that we must view the Parthians as the congeners of the . . . Comans"* (p. 25) erhebt sich mir zu einer geschichtlich und sprachlich fest-

begründeten Wahrheit, wenn ich aus obiger Untersuchung die Identität der Polowzer oder Kumanen mit den Türken am Nordrande Irans erwiesen zu haben glauben darf. Dort an den Ufern des Atrek, der die grosse Grenzscheide zwischen Turan und Iran bildet, dort wo das Dschagatai-Gebirge die Wiege der danach benannten Stämme bildete, da war die Landschaft Parthyene das Mutterland der ältesten Parther, der *Παρθυαῖοι*, der Parthwa der Keilschriften [59]. Ist nun andrerseits nach unumstösslichen Sprachgesetzen [60] aus Parthava die neuere iranische Form Pahlav entstanden — wobei ich im Vorübergehn daran erinnern darf, dass ich schon anderswo auf türkische Elemente im Pahlavi hingewiesen habe (in Z. D. M. G. XXIII, 268 ff.) —, so ist es völlig unbedenklich, den russischen Namen der Kumanen Polow-zi als ein Gentilicium von eben jenem Pahlav mit einem dem slavischen Organ mundgerechten Vocalübergang zu betrachten, so dass er gleichwiegend mit Pahlavi wäre. Nebenformen des Polowzer-Namens wie Plauci, Falben u. dgl. sprechen eher für als gegen eine solche Deutung, und wenn einzelne Chronisten die Kumanen geradezu Parti nennen [61], so wäre damit der Nagel auf den Kopf getroffen. Mit einem Worte, die Polowzer sind die Parther des Mittelalters. Die über den Nordrand des Caspischen Meeres hervordrängenden turanischen Stämme sind Nachkömmlinge der seit der Arsacidenzeit in Fluss gerathenen und angeschwollenen Völkermasse im Osten des Sees, welche von dort aus eines Theils nach Süden auf iranischem Boden sich ausbreitete, dann aber durch den semitischen Rückschlag unter Führung des Islam wieder nordwärts gedrängt worden war. Das turanische Element in den Keilschriften, das bis jetzt noch bei weitem nicht scharf genug präcisirt und analysirt ist [62], wird voraussichtlich durch weitere Erforschung des Kumanischen und verwandter Dialekte ins rechte Licht treten, und ihm sonach der dankbare Dienst geleistet werden, der der Entzifferung des Altpersischen durch das Neupersische, des Assyrischen durch das Arabische geleistet worden ist.

Durch eine solche Verknüpfung des Studiums der türkischen Dialekte mit den Resten des classischen Alterthums des Orients, durch eine Verwerthung türkischer Sprachvergleichung für die Erforschung der alten Ethnographie und Geschichte würde, hoffe ich, sich ein ganz ungemeiner Umschwung des Interesses wissenschaftlicher Kreise an diesem Gebiet der Forschung vollziehen.

---

59) Isidor. Charac. mansiones Parthicae 12 und die Ausleger dazu. S. K. Müller geogr. min. graeci I, 252 ff.

60) Oppert Journ. As. 1851 Févr. p. 279. Vullers Lex. pers. I, 385

61) Lelewel Géogr. 192. 193.

62) Ich erinnere nur an die Versuche von Norris, Rawlinson, Mordtmann, Haug u. a..

Inschriftliche Mittheilungen.

Von

Julius Euting[1].

II.

Carthag. No. 356.

(Hierzu eine lithogr. Tafel.)

Vor einigen Tagen erhielt ich durch gütige Vermittlung des italienischen Vice-Consuls in der Goletta Herrn R. Angley den Papier-Abklatsch eines zweiten carthagischen Opfertarifs, den ich in der Reihe der mir bekannt gewordenen oder zugänglichen carthag. Inschriften mit No. 356 bezeichne.

Der Stein, welcher die Inschrift trägt, ist sehr fein, 5 Centimeter dick, am oberen Ende von einer um 1 Centimeter vorragenden und mit 3 Linien verzierten Gesimsleiste eingelasst. Die Schriftzüge gehören dem zierlichsten carthagischen Typus an, und zeichnen sich überdiess aus durch die bei den Carthagern sonst nicht beliebte Trennung der Worte vermittelst eingeschobener Puncte. Während nämlich die Phöniken auf Cypern[2]) im vierten und dritten Jahrhundert v. Chr. sehr häufig die Worttrennung durch Puncte angewendet haben, ist dieselbe in Nord-Afrika bis jetzt nur auf der zweisprachigen Inschrift von Thugga gefunden worden. Welche Erleichterung in diesem System liegt, welche Sicherheit dadurch sich für die Erklärung ergiebt, zeigt sich schlagend an dem vorliegenden Fragmente. Die Transcription lautet nämlich:

[בעת · ה]משאתח · עת · ר בעלשלך בן · בדמלקרת · בן
שפט · ואשמנ . . .
[הש]אר · והאשלבם · והפעמם אש · בל עלם עלת מזבח ·
אם · ל . . .

---

1) Vgl. S. 236.

2) Cit. 1. 2. 3. 13. 15. 29. 34, die Fragmente bei Schröder (Berl. Monatsber. 1872) No. 2. 5. 6. 8. 16, sodann Idal. 1. 3. 4.

Carthago N° 356

[illegible] carthag. Opfertafel aus der Zeit des

R. Baalschillek ben Bodmelqart

J. E.

‏..ם · אש כל עלם · עלת מזבח · אם . ל‏

‏[לכה]ן כסף ר̄ H ל־‏

Uebersetzung.

Z. 1. „[*Aufgestellt wurde dieser Tarif der*] *Abgaben zur Zeit des R. Ba'alschillek, Sohnes des Bodmelqart, Sohnes des Schafat, und des Eschmun* . . ."

Z. 2. „[*das Fleisch*] *und die Lendenstücke und die Füsse, welche nicht verbrannt werden auf dem Altar, wofern* [*nicht?*] . . ."

Z. 3. „[*und die* . . .] *welche nicht verbrannt werden auf dem Altar, wofern* [*nicht?*] . . ."

Z. 4. „[*soll gehören dem Priester*] 120 *Silberstücke für* [*eines*] . . ."

Das Bemerkenswertheste in der Inschrift ist die Zeitangabe ר בת „zur Zeit des R." Dass nämlich ר eine Abkürzung ist, und zwar die erste sichere Abkürzung, geht klar hervor aus der Stellung des Resch nach dem Trennungspunkt hinter בת und vor dem keines weiteren Zuwachses fähigen Eigennamen Ba'alschillek. Abgekürzt kann füglicherweise nur sein: רַבָּ Rabbân, oder רַבִּי Rabbi (weniger passend das Abstractum רַבּוּת „Herrschaft"). Wir hätten also hier eine Zeitrechnung nach einer heiligen Würde, die nicht mit dem bürgerlichen Jahre[1]) wechselte, wie z. B. die der Suffeten, sondern wohl lebenslänglich war, wie die des jüdischen Hohepriesters, und überdiess zur eponymen Bezeichnung eines grösseren Zeitraumes gebraucht werden konnte, ähnlich wie bei den Griechen die Würden und Namen der Priester oder anderer Personen des Cultus[2]). Mit der hieraus gewonnenen Erkenntniss löst sich auch auf einmal die Schwierigkeit der bisher dunklen Stelle in Melit. 5, 4[3]); dort ist nämlich einfach abzutheilen:

‏בעת ר׳ אדר ערכת ארש בן יאל‏

d. h. die und die Tempelrestaurationen wurden gemacht „zur Zeit des hochwürdigsten R[abbân] Aris ben Joel".

Leider ergiebt sich darum noch kein fester Zeitpunkt, wann der R. Ba'alschillek seine Würde bekleidet hat. Dürfen wir jedoch mit Wahrscheinlichkeit die Priorität der Einführung einer Wort-interpunction den cyprischen Phöniken zuschreiben, so würde nach

---

1) Denn da lautet der Ausdruck בשת שפטם Sard. tril., oder: שת ש׳ Carth. 196, במת הבעל בשת Melit. 2; שת ארבבעל Carth. 11; oder es werden bei weltlichen Herrschern die bis zu dem Datum verflossenen Regierungsjahre mit Zahlen aufgeführt, wie in Sid. 1 und 2, und in den Inschriften von Kition und Idalion.

2) s. die Belege bei K. F. Hermann, Lehrbuch der gottesd. Alterth. d. Griechen. 2. Aufl. II § 44 Anm. 10.

3) W. Wright in den Transact. of the Soc. of bibl. Arch. III, 2 1874 und in Z. D. M. G. XXVIII, 143 ff.

der frühesten zulässigen Annahme unsere Inschrift in die Zeit 360—300 v. Chr. fallen. Dass sie nicht noch ziemlich jünger sei, will ich nicht ausschliessen.

Dem nachfolgenden verstümmelten Namen Eschmun . . . ist kein R. vorgesetzt, es kam ihm also entweder eine untergeordnete geistliche oder vielleicht ein ganz andersartige Würde zu.

Aus dem Sprunge, mit dem wir in Zeile 2 mitten in den Opferbestimmungen stehen, lässt sich schliessen, dass die Länge der Zeilen eine sehr beträchtliche gewesen sein muss. Die Zeile 2 beginnt mit אר . . ., wahrscheinlich Rest von השאר „das Fleisch". Für שלבם wie in Massil. 4. 6. 8. 10 die „Lenden" heissen, findet sich hier eine Form mit Aleph protheticum, etwa: אַשְׁלָבַם. — Die Negation בל oder auch ihre Zusammensetzung איבל ist aus Sid. 1, 3 Carth. 108, 6. 11 (= Davis No. 90) Massil. 15. 18. 21 bekannt. — עֹלִם Plur. Part. act. Qal von עלה „hinaufsteigen", d. h. hinaufgelegt und verbrannt werden auf dem Altar, stimmt vollkommen überein mit dem alttestamentlichen Sprachgebrauch z. B. 1. Kön. 18, 36. Das אם am Ende der zweiten und dritten Zeile hat hinter sich einen Trennungspunkt; der folgende Rest eines Buchstabens kann vermöge des deutlich erkennbaren charakteristischen Hackens nur einem ל (? לא [1])) angehört haben: ich vermuthe, dass hier etwa gestanden hat: „wofern nicht etwa der Herr des Opfers den Stier selbst mitbringt" oder ähnliches.

Z. 4 ist der Anfang zu ergänzen: לכהן „so soll bezahlt werden dem Priester". Aus der hohen Summe von „120 Silberstücken" d. h. von ca. 72 Thalern [2]), die dem Priester erlegt werden soll für das muthmassliche Stier-Opfer [3]), schliesse ich, dass damit nicht etwa eine Ablösung der in Massil. 3 angeordneten Naturalabgabe von Fleisch (im Gewicht von 300 Sekeln = $6^2/_3$ Pfund) zusammt der Geldgebühr von 10 Sekeln (= ca. 6 Thalern) gemeint sein kann, sondern dass damit der an die Priester zu entrichtende Lieferungspreis für einen ganzen Stier einschliesslich der Opfergebühr genannt ist, „wofern nicht" der Opfernde es vorgezogen hat, seinen Stier von ausserhalb des Tempels zu beziehen, d. h. schon mitzubringen, und nur die Opfergebühren zu entrichten.

Das ל am Schlusse der vierten Zeile ist zu ergänzen zu לאחד „für eines", wie לבאחד Massil. 12, באחד Mass. 5. 7. 11 und כל אחד Carth. 108, 7 (Davis 90, 7).

---

1) Die Negation לא, im Phönik. nicht weiter bekannt, findet sich bis jetzt nur auf dem Stein von Carpentras, und in Palmyr. 71 zweimal.

2) s. P. Schröder, Phönic. Spr. p. 243, woselbst die nähere Ausführung.

3) Als das wichtigste unter sämmtlichen Thier-Opfern auch in Massil. [und Carth. 108] zuerst aufgeführt.

Zeitschrift d. D. M. G. XXIX. S. 5[illegible]



Himjarische Inschriften

erklärt von

Dr. **David Heinrich Müller.**

Nebst einem Anhang „Zur Texteskritik der himjarischen Kaṣîde".

(Hierzu 3 lithogr. Tafeln.)

I. [1])

„Squeeze from a bronze tablet belonging to the late Mr. Tyrwhitt Drake [2]). 13¾ inch. by 9½. Breadth of edge ⅛ inch."

ברקם | נמרן | בן | מארן | ומחולם | אקי
ל | שעבן | בבלם | רבען | דרידת | הקני
שימדהמו | סמע | עדי | חרמתן | הן | מזב
דן | תמדם | בהת | צרקהו | בכל | אמלא
סתמלא | בעשהו | צריתם | להתענמו
בן | קשרן | בברק | רתא | דיאחין | בהרף | ב
לתתר | בן | מערכרב | בן | התפרם | והת
בר | לסמע | תאמנם | בהת | צרקהו | מ
לאהו | והאתור | תמר | צרקם | וקמד
ן | אל | ראיר | ול | ותא | כמע | צרק | אר
מרהו | בני | צארן | בכל | אמלא | יסתמל
אנן | בעמהו | ול | סנדהמו | נענתם | ו
ופים | ואתמר | צרקם | עדי | ארצתמו
ומשימתהמו

---

1) Diese Inschrift wie die beiden nächstfolgenden sind der Redaction der Zeitschrift von Herrn Prof. Wright eingesandt worden. Die Redaction hat sie Herrn Dr. Praetorius zur Veröffentlichung übergeben. Dieser, von andern Arbeiten sehr in Anspruch genommen, hatte die Güte im Einvernehmen mit der Redaction sie mir abzutreten. Hierfür sowie für die vielfache Unterstützung und warme Theilnahme, die er meinen himjarischen Studien hat zu Theil werden lassen, spreche ich ihm den verbindlichsten Dank aus.

2) Nach einer spätern Mittheilung Hrn. Prof. Wright's befindet sich die Tafel jetzt im Fitzwilliam Museum in Cambridge. — In unsere Lithographie haben sich leider zwei Fehler eingeschlichen: Z. 7 muss für X (achtes Zeichen von links) Λ, und Z. 13 für Π (viertes Zeichen v. l.) ∏ stehn.

D. Red.

Erklärung.

Z. 1. ברקם, dieser im Hebr. (בָּרְקָס) und Punischen (Barcas) vorkommende Eigenname begegnet uns in den ḥimj. Inschriften zum ersten Mal. Vgl. Wüstenfeld, Reg. s. v. بارق.

נמרן Attribut des Barkm. Dieses Wort kommt vereinzelt vor Hal. 597, und zwar an der kleinen Ruine Beit-Nimrân (Jour. as. Série VI, tom. 19. S. 92); ferner Hal. 538, 1. Wir lesen auch Hal. 521, 1 נמרן | מחפדן „der Thurm Nimrân". Der Name אנמרם ist schon aus Os. VI, 1 u. VII, 1 bekannt und kommt auch Hal. 412, 1 vor. Ueber die Ableitung und Bedeutung des Wortes siehe Osiander (Z. D. M. G. XIX. S. 179). Vgl. auch hebr. מֵי נִמְרִים.

בן | סארן „Sohn des Sa'rân". Es ist wahrscheinlich, dass סארן nicht der leibliche Vater des Weihenden, sondern ein Urahn desselben gewesen sei, vgl. בן | מרתדם oft bei Os. Zeile 11 steht צארן, wie ich vermuthe, fehlerhaft; denn der Graveur hätte leicht das Ringelchen am ס nachträglich anbringen können, wenn צארן das Richtige wäre. Dazu kommt noch, dass die Wurzel סאר öfters in den ḥimj. Inschriften vorkommt (Hal. 412, 8 und 385, 5), während צאר weder im ḥimj. noch auch im arabischen Wortschatze zu finden ist, daher wir zu der Annahme berechtigt sind, dass סארן richtig ist, insbesondere da auch ein nomen loci von derselben Wurzel vorkommt. So Hal. 353, 7 יסארתן | רימן | מעליני | וחני „und die beiden Höhen Rajamân und Sa'ratân".

ומחילם | אקיל | שעבן | בכלם. Man ist zunächst geneigt, מחילם für einen Eigennamen zu halten; aber dann müsste man irgend eine nähere Bestimmung, wie bei Barkm, erwarten, und es wäre auch der als Apposition folgende Plural (אקיל = أقوال), statt dessen ein Dual stehen müsste, auffallend. Ich erkenne vielmehr hierin eine ganz ähnliche Ausdrucksweise wie Os. 35, 2 אכברדואקינם אקיל | שעבן | בכלם. Ist auch die Bedeutung des Wortes אכברדואקינם nicht ganz klar, so steht es doch fest, dass אקיל | שעבן | בכלם als Apposition dazu steht. In ähnlicher Weise müssen wir auch unsere Stelle auffassen. מחילם (etwa مَحِيل zu vocalisiren) scheint ein nomen collectivum oder Plural zu sein und muss eine bestimmte Classe von Würdenträgern, genannt „die Mächtigen", an deren Spitze Barkm gestanden haben mag, bedeuten. Wir übersetzen also: „Barkm Nimrân, Sohn des Sa'rân und die „Mächtigen", die Fürsten des Stammes Bekilm".

Z. 2. בכלם. Ein noch heute viel verbreiteter Stamm, der nach Wellsted (Reise in Arabien II, 319) im Osten von Ṣan'â wohnt, nach Halévy (Jour. as. VII, 2. S. 364 u. 4, 517) sowohl im nördlichen als im südlichen Jemen weite Landstrecken besetzt hält. Dies muss auch in alter Zeit schon der Fall gewesen sein, weshalb man

ihn auf Inschriften von Mariah (Os. 35), 'Amran (Os. XX), El-Ḥazm Hamdân (Hal. 174) findet, wo ihm jedesmal eine nähere Bestimmung beigefügt ist, wie רבען | דמבען (Os. XX, 6), דנשק (Hal. 174, 1) und in unserer Inschrift רבען | דריּדת. Was die Aussprache betrifft, so soll sie nach dem Ḳâmûs (Os. Z. D. M. G. XIX, S. 280) بكدل sein. Indessen hat sowohl Wellsted als Halévy بكيل aussprechen hören und eine Stelle bei Neś. himj. I, 65a [1]) bestätigt diese Aussprache. Die Stelle lautet: وبكيل قبيلة من اليمن وهم ولد بكيل بن جشم بن خيوان بن نوف بن همدان وبكيل قبيلة من حمير وهم ولد بكيل بن الّبان بن مالك بن زيد ابن سدد بن حمير الاصغر.

רבען | דרידת „die in Reida wohnen", vgl. ربع und hebr. רבע sich lagern, irgend wo aufhalten, verweilen, campiren. Diese Wurzel kommt öfters in den Inschriften vor. So Hal. 48, 9. 363, 3. 403, 4. 449, 1 und Prid. VII, 2. Die Bedeutung lässt sich jedoch nicht überall bestimmen.

רידת ist wohl die Stadt ريدة bei Ṣan'â gemeint, vgl. Marâṣid s. v. ريدة قيل مدينة باليمن على مسيرة يوم من صنعاء. Jacut II, 885 hat darüber eine ausführliche Notiz. Es ist wahrscheinlich mit Ῥαΐδα bei Ptolemäus identisch.

הקני | שימהמו | סמע „weihte ihrem Patrone Sâmi'". Der Sing. bezieht sich auf ברקם, als denjenigen, der den Akt der Einweihung im Namen Aller vollbracht hat.

Z. 3. שימהמו (= ሰየመ: préposé, maître, patron. Hal.). Vgl. אלמקה | שימהמו öfters bei Os. und Hal.; כברבה | שימהמו Hal. 485, 3; תאלב | שימהמו Prid. IV, 2. [2]) Die instructivste Stelle für die

---

1) Der vollständige Titel dieses handschr. Werkes der königl. Bibliothek in Berlin (Wetzst. 1, 149), das ich unter „Neś. himj." citire, lautet: كتاب شمس العلوم تاليف ابى الحسن علامة اليمن نشوان بن سعيد الحميرى, Neśwân des Himjariten Thesaurus der arabischen Sprache, unter dem Titel: „Sonne der Wissenschaft". Für Orts- und Personennamen jemanidischen Ursprunges ist es höchst werthvoll. Die anderweitigen Eigenthümlichkeiten und Vorzüge dieses alten Wörterbuches des reinen arabischen Idioms — mit Ausschluss des Syrischen und Aegyptischen — verdienen ausführlich beleuchtet zu werden.

2) תאלב kommt nicht, wie Prideaux meint, zuerst in den von ihm veröffentlichten Inschriften vor. Wir finden es schon Hal. 85, 2—3: אבכרב | ורתד תאלב. Vgl. auch Hal. 89.

Richtigkeit der von Halévy vorgeschlagenen Bedeutung ist Hal. 192, 14 באלהם | ושימהם | ומלכהם | ושעבהם „seinem Gotte und seinem Patrone und seinem Könige und seinem Stamme". Vgl. auch Hal. 485, 13.

סמע „der Erhörer" (= سامع oder سميع, das im Korân oft als Epitheton Gottes vorkommt). Als Namen eines Gottes oder Patrones weisen es schon die Halévy'schen Inschriften auf (Hal. 628, 5—6 und 630, 8—10) ורב : | דת | בערן | רב | סמע | רב | ידעאב; aber auch als Name eines Menschen kommt סמע vor (so z. B. Hal. 509, 2 und 4).

עדי | חרמתן „an dem Heiligthum". עדי „an, bis" locale Präposition, sowohl auf die Frage „wo?" als „wohin?". Vgl. עדי | ארצהמו „an ihrem Boden" in unserer Inschrift Z. 13 und Os. IX, 7 und XI, 7. Halévy übersetzt עדי „Männer" und vergleicht aeth. ዐደው:, was aber nicht haltbar ist, wie unsere Stelle beweist, wo jede andere Erklärung unzulässig ist.

מזנדן „Weihtafel, Weihinschrift" ein sehr häufiges und trotz der geistvollen Erklärung von Wetzstein (bei Praetorius, Beitr. S. 2, Anm.) etymologisch dunkles Wort, das aber im Zusammenhange nichts anderes bedeuten kann. Osiander hat schon die Frage aufgeworfen: „Sollte es mit مُسْنَد zusammenhängen?" (Z. D. M. G. a. a. O. Anm. 1). Ich glaube diese Antwort mit A. v. Kremer (Ueber die südarab. Sage S. 38 unten) entschieden bejahen zu müssen. Die Wurzel זנד scheint im Himj. eine dem arab. سند ähnliche Bedeutung gehabt zu haben. So wie sich im Arab. aus der Bedeutung „stützen" die Bedeutung „etwas auf jemand zurückbeziehen" (أَسْنَدَ) entwickelt hat, so kann im Himj. הזנד bedeutet haben: „etwas jemand zueignen, ihm es weihen", oder, was ich noch für wahrscheinlicher halte, die Weihtafel hiess deshalb مُزْنَد, weil sie, wie Halévy mittheilt, gewöhnlich im Tempel an der Wand aufgestellt worden ist, weshalb man sie das „Angelehnte" genannt haben mag. Die Araber, die zuerst solche Weihinschriften gesehen haben, mögen sich bei den Himjaren erkundigt haben, was das eigentlich wäre, und sie haben gewiss zur Antwort erhalten, das wäre ein مُزْنَد, weshalb sie die himj. Schrift مُسْنَد nannten [1].

1) Es sei mir erlaubt, hier gelegentlich zu bemerken, dass die beiden von Roediger in der Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes I, S. 332—340 aus zwei Berliner Handschriften mitgetheilten himjarischen Alphabete mit den kurzen Notizen hiezu ursprünglich dem Wörterbuche شمس العلوم des Neśwân him. entlehnt sein müssen. Ich habe nämlich im Neś. him. s. v. مُسْنَد ganz

Z. 4. חמדם | ברת „als Dank dafür dass“, eine vollere Ausdrucksweise für das sonst häufig vorkommende ברת, חקן | דת u. d. g. An einer Stelle finden wir הקני | אלמקה . . . . מזנרן | עלבם (Os. 26, 4). Ist das eine ähnliche Ausdrucksweise wie hier, oder darf man vielleicht annehmen, dass חמדם dem hebr. תודה „Dankopfer“, עלבם dagegen dem hebr. חטאת oder אָשָׁם „Sühnopfer“ entspreche? Dass solche Weihtafeln auch als Sühne für begangene Schuld und nicht allein als Dank für Rettung dargebracht worden sind, ersehen wir aus Hal. 681 und 682 (vgl. Z. D. M. G. XXIV S. 194 ff), wo wir auch dem Ausdruck פעלב | מנה „da strafte er sie“ begegnen.

ברת | צדקהו „dafür dass er ihn begnadet hat“. צדק = صدق hat im Himj., wie Os. und Hal. schon bemerkt haben, die ganz allgemeine Bedeutung „Gnade, Glück“. Das ersehen wir daraus, dass es in den Inschriften synonym mit סעד und חופין gebraucht wird. Von diesem Nomen haben wir an unserer Stelle und weiter Z. 8 ein verbum denominativum צדק = صَدَّقَ „beglücken, begnaden“. Vgl. übrigens weiter unten zu Zeile 9.

Z. 4—5. בכל | אמלא | סתמלא | בעמהו „durch die Erfüllung dessen, was er von ihm erbeten hat“, eine in den Inschriften oft wie-

---

wörtlich die Stelle wiedergefunden, die Roediger (a. a. O. S. 334) aus der Hs. Nr. 110 in 4° mitgetheilt hat, nur noch etwas ausführlicher. Ferner belehrte mich eine Vergleichung der beiden mitgetheilten Alphabete (vgl. das Facsimile a. a. O.) mit dem bei Neš. vorkommenden, dass alle drei auf eine Quelle zurückzuführen sind, da ein eingeschlichener Fehler in allen drei Hss. sich findet. Es ist nämlich ganz sicher, dass die in den Hss. angegebenen Zeichen für ط und ظ mit einander verwechselt worden sind, wie man sich leicht überzeugen kann, wenn man diese Zeichen mit denen der Inschriften vergleicht. Dass aber die beiden anderen Stellen auf die bei Neš. zurückzuführen seien und nicht vielmehr eine gemeinsame Quelle vorausgesetzt werden darf, machte mir schon der Umstand wahrscheinlich, dass das Zeichen für ז bei Neš. genau dem Zeichen der Inschriften entspricht, während die beiden Hss. Verstümmelungen dieses Zeichens aufweisen. Eine Einsicht in die beiden Hss. der königl. Bibliothek bestätigte meine Vermuthung. Umseits desselben Blattes der Hs. 110 in 4°, auf dem das Alphabet geschrieben steht, findet sich von derselben Hand eine Notiz, die also beginnt: قيل ذكر في شمس العلوم أنّ..., woraus wir ersehen, dass der unbekannte Schreiber seine Notizen aus dem Wörterbuche شمس العُلُوم des Neš. (allerdings vielleicht erst aus secundärer Quelle, wie das قيل anzudeuten scheint) entlehnt hat. Die andere Hs. No. 248 in folio, ein persisches Collectaneenbuch, enthält eine ganz wörtliche Uebersetzung der arab. Stelle bei Neš., nur scheint der Uebersetzer einiges falsch verstanden zu haben.

derkehrende Ausdrucksweise (vgl. z. B. Os. XIV, 8); בעמדהו = מֻעמדהו = مِن عِنْدِهِ (Hal.).

צריתם „als Schutz" oder „als Begünstigung" (vgl. arab. صَرِيّ) ein schon aus den Os.'schen Inschriften bekanntes Wort (vgl. Os. IV, 19. XIII, 7. 12. Cruttenden 1. Hal. 599, 9—10 und 604, 6—7).

Z. 5—6. לְהעננמו | בן | קשדן. Diese Phrase lässt eine doppelte Erklärung zu. Zunächst ist man geneigt לְהעננמו | בן zu übersetzen „ihnen zu helfen (أَعَانَ) von" nach Analogie von Os. VII, 6 חלקן | ומתען | אלמקה | עבדהו | אגורם | בן | לחנת | לחנן und dem oft vorkommenden Ausdrucke מחר | בן „schützen vor" (vgl. Os. VII, 8—9. X, 4. XIII, 5 und XXVI, 9). קשדן muss dann natürlich irgend ein Uebel bedeuten. Man könnte vielleicht an قَشَطَ oder كَشَطَ denken, die schon im Arab. mit einander, wie mit قَشَرَ abwechseln und die Bedeutung „weg, entziehen, gewaltsam rauben" haben (vgl. auch ቀሠጠ: subducere, surripere, avertere). Wir hätten also zu übersetzen: „um sie zu schützen vor Räubern", oder „vor dem räuberischen Ueberfall", je nachdem wir das Nûn als Pluralzeichen oder als Demonstrativum nehmen. Wir sind aber, da das Wort קשדן in unserer Inschr. Z. 9 nochmals vorkommt, in der Lage die Richtigkeit dieser Auffassung zu erproben. Es heisst dort והאראו | תמר | צרקם | וקשדן | אל | ראיו „und er gewährte ihm treffliche Früchte und die Räuber haben sie nicht gesehen". So müssen wir diese Stelle jedenfalls übersetzen, wenn die Auffassung der ersteren richtig ist. Aber einerseits der etwas gewagte Lautwechsel, andererseits die auffallende und weiter nicht[1]) belegte Erscheinung, dass die prohibitive Negation אַל des Hebr. im Himj. sich als einfache Negation wiederfände, zwingt uns eine andere Erklärung dieser Stelle vorzuschlagen. Halévy und Praetorius haben schon früher festgestellt, dass בן bisweilen für ב = بِ im Ḥimj. vorkommt (Jour. as. VII, 2, S. 312). Auf unsere Stelle angewendet, heisst לְהעננמו | בן „ihnen zu helfen mit, durch". Womit nun? Natürlich mit etwas Gutem, das in קשדן stecken muss. Das arab. Lexicon bietet uns قِشْدَة

1) Herr Dr. Praetorius hat mich nachträglich aufmerksam gemacht, dass im Amharischen und Harari አል die gewöhnliche objective Negation ist und dass auch im Aeth. አል in አልቦ: und vielleicht auch እን: = አልኮ: vorkommt. Durch diese wichtigen Belege gewinnt allerdings diese Annahme an Wahrscheinlichkeit.

und قَشْدٌ, das nach dem Ḳâmûs „milchreiche Gräser", nach Nes. himj. بقل السّمر bedeutet. Die Stelle wird also lauten: „ihnen zu helfen mit milchreichen Gräsern", und daran anschliessend die Gewährung des Wunsches Z. 9: „und er gewährte ihm gute Frucht und die milchreichen Gräser, die sie ersehnt haben".

בברק dieses Wort kommt noch Hal. 252, 4—5 vor, wo es die aus den anderen semitischen Sprachen bekannte Bedeutung „blitzen" zu haben scheint. An unserer Stelle bedeutet es „hervorbrechen" (vom jungen Grase), ein Bedeutungsübergang, der im Semitischen nichts ungewöhnliches hat (vgl. z. B. وَمَضَ „splenduit fulgur" und „herbis luxuriavit terra").

דתא (= hebr. דֶּשֶׁא, aram. דִּתְאָה) „junges Grün". Das Wort kommt in den Inschriften öfters mit חרף verbunden vor. So בדתאן | וחרפן (Hal. 149, 9), ודתא | וחרף (Hal. 457, 3), בן | דתא וחרף (Crutt. 1, 7). Halévy übersetzt an zwei Stellen: „im Frühling und im Herbste", etwa = دَثِّيّ und خَرِيف „Graseszeit" und „die Zeit, wo die Früchte gepflückt werden". Das ist ganz richtig, und so werden wir auch Hal. 149, 9 sicherlich übersetzen müssen. An unserer Stelle aber werden wir דתא im eigentlichen Sinne nehmen können „junges Gras". Vielleicht auch Crutt. 6—7. Wir lesen:

ולסעדה[מו | א]רגם | שפקם | בן | דתא | וחרף

„Er möge sie beglücken mit einer reichlichen Menge von Gras und Pflückobst".

דיאתין „das da kommt". Die Wurzel אתו ist sonst im Himjarischen, wie im Aeth., tertiae w (vgl. Fr. 56, 2. Hal. 599, 4—5. 599, 7—8 und 344, 17 und unsere Inschrift Z. 9). Nur an unserer Stelle ist der dritte Radical ein Jod wie im arab. أتى.

Z. 7. בעתתר. Ein in den Halévy'schen Inschriften öfters vorkommender Eigenname (Hal. 151, 5. 17. 153, 9. 154, 25), der zu erklären ist „bei Aṯtar", „durch die Hülfe Aṯtars".

חלפנם. Ueber diesen Namen vgl. diesen Aufsatz Nr. VI „Graphisches".

ותהתבו | לסמע | האמנם „und sie vergalten dem Sâmiʿ seine Treue" (oder die von ihm gewährte Sicherheit, vgl. heb. אֱמוּנָה Sicherheit, Treue sowohl von Gott als von Menschen gesagt). Sowohl הותב (= ثَوَّبَ) als התב (= أَثَابَ) bedeutet „vergelten, belohnen" (vgl. Praet. Beitr. III, S. 16). Ein Beispiel von הותב (Hal. 149, 12—14):

וחלפן | ליהותבנהמו | הותב | ינעם | ערת | תנחליתן | חין | ודתאתרם

„Und Halfân möge ihnen einen angenehmen Lohn (ثَوَابٌ) ge-

währen, für [1]) die Lobpreisung zur Zeit des Du-Maḥzad" (vgl. auch Hal. 147, 9—10. 681, 7—8 und 17).

חמ̇ד oder סמ̇ד werden mit ב oder ל personae construirt (vgl. Hal. 192, 12—14. 437, 2. 450, 3. Os. X, 8—9 und XXVII, 8).

Z. 8. תאמנם. Osiander übersetzt: „in Treue". Mich bewog von dieser Uebersetzung abzuweichen folgende Stelle (Hal. 571, 3):

וים | סמ̇ד | יק]האל | רים | בן | א]ליפע
בעתתר | דק]בצם | תאמנה

Das Suffix in תאמנה beweist, dass תאמנן auf עתתר zu beziehen ist und nicht adverbiell gefasst werden kann. Das in unserer Inschr. darauf folgende בדת werden wir nicht, wie gewöhnlich: „dafür dass", sondern „die darin bestand dass . . ." aufzufassen haben.

In anderer Weise werden wir Hal. 192, 12—14:

וים | סמ̇ד | אבידע | יתע | מלך | מען | . . .
בעלמן | תאמן | וסשרע | בדת | אחה | באלהם | . . .

zu übersetzen haben „und da belohnt hat 'Abjada' Jata', der König von Me'in . . . dem 'Almân seinen Glauben und seinen Wandel nach dem, was er bestimmt hatte für seinen Gott . . ." Auch hier ist die Auffassung Osianders unzulässig. Ich habe hier תאמן Glaube übersetzt, weil es neben סשרע steht. Der ganze Ausdruck erinnert lebhaft an das arabische إيمان وشرع; vgl. auch Hal. 191, 1—2, wo וסשרע für וסורע zu lesen ist.

Z. 9. והאתו (= והאתוהו, wie Hal. 600, 7 und wahrscheinlich auch Hal. 601, 2 zu lesen ist) „und er gewährte ihm". Ob das ה irrthümlich ausgelassen worden ist, oder ob eine Elision vorliegt, wie in den neuarab. Dialecten, ist mit Sicherheit nicht zu entscheiden. Für die letztere Annahme scheinen mir jedoch wenigstens folgende Fälle zu sprechen: מחבבו (Hal. 189, 1), ארשו (Hal. IV, 1), מרתבנו (Hal. 171, 4); vgl. auch מראסו (Wr. 1) und ינכסו (Os. XXIX, 7).

Bei dieser Gelegenheit sei hier bemerkt, dass ו als Vocal auch in der Mitte des Wortes sehr häufig geschrieben wird, wie folgende Zusammenstellung beweist: כבוד, כבודת (Hal. 187, 7.

---

1) Praetorius, der a. a. O. ערת für ein Verbum (arab. عرا supervenit, accessit) hält, glaubt, dass damit die Zeitbestimmung beginne und übersetzt: „unsere Lobpreisung traf auf die Zeit des . . ." Dagegen ist zu bemerken, dass die Zeitbestimmung in den Inschriften fast immer mit ובכן oder ובכנת eingeleitet wird (vgl. z. B. Hal. 400, 1. 403, 4. 466, 1. 485, 7. 520, 7), und dass man, selbst zugegeben, dass ערת diese Bedeutung habe, wenigstens וערת erwarten müsste. Auch Halévy hat dies Wort nicht erkannt oder wenigstens Jour. as. VII, 2. S. 314 oben anzuführen vergessen. Ich halte ערת = عَارَةً, „an Stelle", „für".

192, 9. 462, 2. 535, 6, 9); עשררת (Hal. 249, 2. 571, 1); מאולת (Hal. 51, 7); אדים, אחמת (Hal. 51, 2. 6); כבוד (H. G. 6); מחלומן (Hal. 598, 4); ושוית (neben רשות Hal. 237, 9); זוררת (Hal. 49, 8); צור (Hal. 680); כון öfters; אוכרים (Os. XVII, 6); תולת = ثُلْث (Hal. 200).

Vielleicht darf man annehmen, dass in vielen Fällen das ו nicht den reinen Vocal û, sondern den ô-Vocal ausdrückt, wie dies in כון (äth. ኮነ:) und כבוד (hebr. כָּבוֹד) mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit vorausgesetzt werden darf.

תמר | צדקם „gute Früchte". Wie man im Arab. صِدْق gebraucht, um alles Gute, Treffliche, Tüchtige, Tapfere, Angenehme auszudrücken z. B. in den Ausdrücken: رَجُلُ صِدْقٍ, رِجَالُ صِدْقٍ, اِمْرَأَةُ صِدْقٍ, ثَوْبُ صِدْقٍ, حِمَارُ صِدْقٍ, مَقْعَدُ صِدْقٍ, مَوْضِعُ صِدْقٍ „ein trefflicher Mann, treffliche Männer, ein tüchtiges Weib, ein gutes Kleid, ein guter Esel, ein angenehmer Aufenthalt" u. s. w., so auch im Himjarischen תמר | צדקם = ثِمَارُ صِدْقٍ und אתמר צדקם = أَثْمَارُ صِدْقٍ Z. 13 „treffliche Früchte". מנגת | צדקם = مَنْجَاةُ صِدْقٍ (Prid. IV, 14) „gute Zuflucht".

מגרהו | הרג | מהרג | צדקם „Er beglückte ihn mit dem Kampfe der Tapferkeit", d. h. „mit Tapferkeit im Kampfe". Zu הרג | מהרג vgl. heb. לְהֹרֵג הֶרֶג; zu צדק „Tapferkeit im Kampfe" vgl. arab. صَدَقْتَ القِتَال „du hast tapfer gekämpft" (Ibn Hišâm 588 ob.); أَصْدِقُوا الحَمْلَة „Greifet sie tapfer an" (Masʿûdî III, S. 165).

Z. 10. אל. Ist hier pron. relat. sing. = neuarab. الّى, ال, das ja auch bei alten Dichtern vorkommt (vgl. Hal. Jour. as. VII, 1. S. 500) oder Negation = אַל.

ראיו. Muss hier heissen „ersehen, erwarten" vgl. spectare. Diese Wurzel kommt noch an zwei Stellen vor, merkwürdiger Weise beide Mal in der Form ראו, ohne Jod (Hal. 49, 10 u. Os. IV, 17) und scheint an einer Stelle Dual, an der andern sing. perf. 3. p. zu sein.

רמא. Das Wort kommt hier zum ersten Male vor; es kann aber nicht zweifelhaft sein, dass es dieselbe Bedeutung wie arab. رمأ „innuit, annuit alicui" hat.

אדמהו. Hier gleich עבדהו „seinen Dienern". Die Bedeutung des Wortes, das in der Inschrift so oft vorkommt, ist schwer praecis wiederzugeben; es scheint bald Diener, bald grosse Herren zu bezeichnen, was aber gar nicht auffallen darf, weil eben die Diener des Königs, seine Beamten und Vasallen grosse Herren sind. In gleicher Weise verhält es sich mit Ausdrücken wie מלך | קני, מלך | קין u. a.

Z. 13—14. ומשימתהמו | ארצהמו | עדי „in ihrem Lande und ihrem Patronatsgebiete". משימת ist nom. loci denom. von שים. Andere Erklärungen dieses Wortes siehe bei Os., Praet. und Halévy.

Uebersetzung.

Bark^m Nimrân, Sohn des Sa'rân und die „Mächtigen", die Fürsten des Stammes Bekil, der in Raida wohnt, hat seinem Patrone Sâmi' im Heiligthum diese Weihinschrift geweiht, als Dank dafür, dass er ihn beglückt hat mit der Erfüllung dessen, was er von ihm erbeten hat als Gunst, ihnen zu helfen mit milchreichen Gräsern, wenn hervorbricht das junge Grün, das da kommt im Jahre des Bi'attar, des Sohnes Ma'dikarib des Sohnes Hat'far^m. Und sie vergalten dem Almakah seine Treue, dass er sie beglückt hat mit seiner Erfüllung (des Wunsches) und ihm gewährt hat gute Früchte und milchreiches Gras, welches sie erwartet haben. Es möge mit gnädigem Blicke Sâmi' gewähren das Glück seiner Diener, der Benu-Sa'rân, durch die Erfüllung alles dessen, was sie wünschen. Er möge sie beglücken mit Wohlergehen, Erhaltung und guten Früchten auf ihrem Boden und Patronatsgebiete.

II.[1])

1. ימחרו | אלן | אחתן |
נסר | משרקן | ינסר | מ
ערבן | לארכן | דבין |
מאתמן | דבן | ערקבן | ו

1) Von dieser Inschrift liegt mir ein ganz vortrefflicher Abklatsch vor mit folgender begleitender Bemerkung Wright's: „Squeeze from a slab presented recently by Capt. Prideaux to the Trustees of the Brit. Mus. See his description of it in the Transactions of the Society of Biblical Archaeology Vol. II part. I. p. 19." An der angezogenen Stelle bemerkt Prid. über die Beschaffenheit der Inschrift nichts weiter als: „inscription, which was lately brought into Aden in a very perfect condition". Zu dem daselbst gegebenen Abdruck der Inschrift habe ich nur zu bemerken, dass ich zwischen מאתמן und דבן in der vierten Zeile auf meinem Abklatsche einen Trennungsstrich zu bemerken glaube und dass der Name חלערם in der letzten Zeile ganz correct mit ח, nicht mit ה geschrieben ist. Die Charaktere sind von wunderbarer Nettigkeit und Reinheit und etwa einen Zoll hoch.

Zeitschrift d. D.M.G. XXIX.

5. בין | מאתמן דבן | ביצ
ב | דקני | חיום | בן | רח
בם | בורת | דרגם | רחשו
ת | ודראל | בן | הלכאמו
ר | בן | חתפרם |

Der Zweck dieser Inschrift ist nicht leicht mit Sicherheit anzugeben, weil man nicht weiss, wo sie aufgestellt war, ob in einem Tempel oder auf dem freien Felde. Ich bin geneigt sie für einen Markstein zu halten, der an der Grenze eines Grundstückes aufgestellt sein mochte, als dasselbe von einem neuen Eigenthümer käuflich erworben worden war. Dass überhaupt derartige Grenztafeln üblich waren, ersehen wir aus einer kleinen, interessanten Inschrift, die bei Gelegenheit einer Stadterweiterung gesetzt worden ist. Wir lesen Hal. 352:

כרבאל | בין | בן | יתֿ
עאמר | הרחה | נשקם
עד | אלן | אתתנן
סתתי | מרחם

„Karabil, der Weise, Sohn des Jaṭa'amir erweiterte (die Stadt) Našakm bis zu diesen Götterbildern sechzig Längenmasse" (arab. شَحَطَ „entfernt sein").

Z. 1 ימחרו „Es mögen schützen". Zur Erklärung dieses Wortes bietet sich das äth. መሐረ: (transp. רחם, نَشَمَ, رَحِمَ und رَخِمَ) sich erbarmen, Schutz spenden c. ለ: personae. Vielleicht darf man jedoch arab. مَخَرَ, den Boden bewässern, das lautlich besser stimmt, vergleichen, insbesondere auch deshalb, weil im Himj. die Wurzel רחם vorkommt; wir hätten dann zu übersetzen: „Es mögen bewässern".

אתתנן | אלן „Diese Götterbilder". Der gewöhnliche Plur. von דן ist אל; nur noch an einer Stelle (in der angeführten Inschrift) kommt אלן vor (vgl. Hal. Jour. as. VII, 1, S. 497).

Z. 2—3. נסר | משרקן | ונסר | מערבן. Ist Apposition zu אלן | אתתנן: „diese Götterbilder, der östliche Nasr und der westliche Nasr". Auf diesen Gott spielt bekanntlich (wie schon Prid. a. a. O. bemerkt) Muḥammad an (Kor. Sure LXXI, 22—23) وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا. Wie die Attribute „östlicher" und „westlicher" zu erklären sind, ist nicht leicht zu sagen. Sicherlich nicht in derselben Weise, wie Halévy und Lenormant für שרקן | עתתר und דקבצם | עתתר „'Aṯtar vom Orient" und „'Aṯtar aus Aegypten" vorgeschlagen haben. Man darf vielleicht

annehmen, dass zwei solcher Bilder an der östlichen und westlichen Grenze des Grundstückes aufgestellt waren und dass „östlicher“ und „westlicher“ hier nur so viel bedeuten, als der Nasr, der an der Ostmark aufgestellt ist u. s. w. Vielleicht erklärt sich der Name الوثنيين, der für Elesa vorkommt und der Ortsname الصنميين im Hauran durch einen ähnlichen Gebrauch bei Städtegründungen.

לארכן „die Arakpflanzung“ arab. أراك eine Art Dornstrauch, der ein ganz vorzügliches und gesuchtes Viehfutter liefert. Daraus dass eine gesetzliche Bestimmung die Verhinderung der Leute, an solchen Pflanzungen ihr Vieh zu weiden, als unbillig erklärt (vgl. Lane s. v.), ist ersichtlich, dass sie auch in Privatbesitz übergingen.

Z. 3—5. בין | מארמן | דבן | ערקבן | ובין | מארמן דבן | בי͏צם. Jetzt folgt die Angabe der beiden Grenzbesitzungen, zwischen denen diese Pflanzung lag: „zwischen dem Gehöfte des Ben-‘Orḳubân und dem Gehöfte des Ben-Beiḍm“. Zu ערקבן, vgl. man den arab. Namen عرقوب in dem sprichwörtlichen مواعيد عرقوب. Der Name بيض kommt bei Wüstenfeld Reg. nicht vor. Vgl. jedoch Ibn-el Athir Band V. S. 213, 1—2: حمزة بن بيض und Kâmil 340, 15: ابن بيض. Es sei hier darauf hingewiesen, dass בין nach der Weise des Hebr. wiederholt wird, nicht wie im Arab., wo in der Regel بين nur vor pronominalen Suffixen zweimal gesetzt wird.

Zu מארמן vergleiche ich arab. مأتم Versammlungsort, Aufenthalt, das im Himj. vielleicht eine etwas speciellere Bedeutung hatte, wie: „Gan, Gehöfte“.

Z. 5. דקני „die erworben hat“; vgl. Os. XXV, 5—6: דקני | ויקנין „das, was sie erworben haben und erwerben werden“ (vgl. auch Hal. 362, 2. 527 Fr. XI, 2, und Prid. VII, 4).

חיום ein häufiger Eigenname (vgl. z. B. Hal. 195, 1. 428, 577, 4. 618. 629, 1).

רחבם. Als Ortsname scheint es Hal. 673 und 674 vorzukommen; auch רחבת kommt als Ortsname vor: vgl עתתר | דרחבת (Hal. 151, 13). Noch heute führt ein Thal den Namen Wâdi-Rahaba (Hal. Jour. as. VI, 19 S. 254). Vgl. auch Ibn Dureid p. 149 und Nes. himj. s. v.: الرَّحَب قبيلة من اليمن من همدان ثمّ من بكيل وهم ولد ارحب بن الدعام الاكبر قال فيهم علي بن ابي طالب عمّ

ومن أرحب الشم المطاعيم بالقنا

واليهم تُنسب النجائب الارحبيّة'

„Und von Arbab sind die stolzen Helden, die unbiegsamen Degen in Tapferkeit“.

Z. 7. ד̄דנם | בורח̄ „im Monate Du-Din“ (= דדין? sonst plene geschrieben). ד̄דנם kommt auch in einem Fragmente (Hal. 679) vor, wo es nicht einen Monat zu bezeichnen scheint. Wenn die von Halévy (Jour. as. VII, 1, S. 516) zusammengestellten zehn Monate alle richtig sind und wir noch dazu den Monat ד̄חגתן H. G., Z. 10 und den an unserer Stelle zählen, so hätten wir schon die Namen aller zwölf Monate der Ḥimjaren. Wenn jetzt noch Monatsnamen in Inschriften vorkommen sollten, wird man in der Lage sein, die Richtigkeit der Zusammenstellung zu prüfen.

ודדאל | ד̄רשות. Diese Stelle ist von hoher Wichtigkeit, weil sie uns einen interessanten Einblick in das Wesen der Eponymi bei den Ḥimjaren gewährt. Wir wussten wohl, dass die Ḥimj. die Institution der Eponymi hatten, aber was für Functionen diese Eponymi neben den Königen ausübten und welche Stellung sie im öffentlichen Leben eingenommen haben, war bis jetzt unbekannt. Das einzige Wort ד̄רשות an dieser Stelle löst uns alle Räthsel. Es ist nämlich augenscheinlich, dass ד̄רשות hier an Stelle des sonst häufigen und auch hier zu erwartenden ד̄חרף steht, woraus man mit voller Sicherheit schliessen kann, dass der Eponymus den Titel רשו führt und dass diese Würde jährlich gewechselt hat. Was ist nun רשו? Ewald vergleicht ረሰየ: und übersetzt „Opferer“; Halévy übersetzt „Priester“. Dass es eine geistliche Würde ist, geht unzweifelhaft aus den Inschriften hervor, wo von den רשו der verschiedenen Götter die Rede ist; so נצ̄רן | ד̄ת | רשו (Fr. 56, 1); אלמקה | רשו (Fr. XVI = Hal. 677); ועתתר | אל | רשו (Hal. 144, 3); לאלת וארשון | עתתר (Hal. 152, 4); [א]לאלהן | ברשוהו (Hal. 237, 9); אלאלהן | וארשות[1]) Prid. 14 c, 4). Wir können also annehmen, dass die Eponymi einen religiösen Charakter hatten, dass sie aber auch grossen Einfluss auf die öffentlichen Angelegenheiten übten, wie es ja schon daraus hervorgeht, dass sie in den Inschriften neben den Königen figuriren und das Jahr nach ihnen benannt war, und wie uns auch folgendes Fragment belehrt. Hal. 447, 2—3 heisst es:

ול | יהב | עמם | [ו]רשון | עמם | ב
מברהת | ול | יהב | רשו[ו]ן | קהרת |

1) Prideaux hält diese Form für einen Plur. fem. und schliesst daraus, dass die Ḥimjaren Priesterinnen hatten. Ich sehe jedoch die Nothwendigkeit nicht ein, diese Form für einen plur. fem. zu halten, sie ist vielmehr ein gebrochener Plur. der Form أَفْعِلَةٌ, die von den Sing. der Form فَعَال, فَعُول u. d. g. gebildet wird, woraus wir zugleich ersehen, dass רשו رَشَاو oder رَشُو auszusprechen ist.

„Er möge belohnen sein Volk und die Rešaw des Volkes durch seine Wohlthaten (= مَبَارّ pl. v. مَبَرَّة) und möge den Rešaw Gewalt (= قُوَّة) verleihen."

Ich glaube Grund zur Annahme zu haben, dass diese Würde von gewissen Familien behauptet worden ist, darunter die Familie des חתפרם. Ich werde weiter noch darauf zurückkommen. Was die Etymologie des Wortes betrifft, so bin ich geneigt, es mit chald. רְשׁוּת „Macht, Herrschaft", hebr. רִשְׁיוֹן zusammenzustellen.

ודדאל ist ein sehr häufiger Name (vgl. hebr. יְדִידְיָה).

Uebersetzung.

Es mögen diese Götterbilder, der östliche Nasr und der westliche Nasr, schützen die Arâk-Pflanzung zwischen dem Gehöfte des Ben-'Orkubân und dem Gehöfte des Ben-Beiḍm, die käuflich erworben hat Ḥajûm, Sohn des Rahabm, im Monate Du-Dinm (des Jahres) der Oberpriesterschaft des Waddadil, Sohn des Halakamir, Sohn des Hat'farm.

III.

„Squeeze from a marble slab which belonged to the late Mr. Tyrwhitt Drake" [1]). Bustrophedon.

1. . . . . בב
2. ם | בספל
3. וכונת | ד[ו]ת | מ[תבת]ן
4. בחרף | ודדאל | ד[ר]ח | בן | סמ[הכל]י
5. ם | יב | אר

In der ersten Zeile dieses Fragments sind nur einzelne Buchstaben erkennbar.

Zeile 2 bemerkt man בספל „in Demath" (arab. سُفْل) oder „in der Niederung" (hebr. שְׁפֵלָה); in den ḥimj. Inschriften kommt diese Wurzel sonst nicht vor.

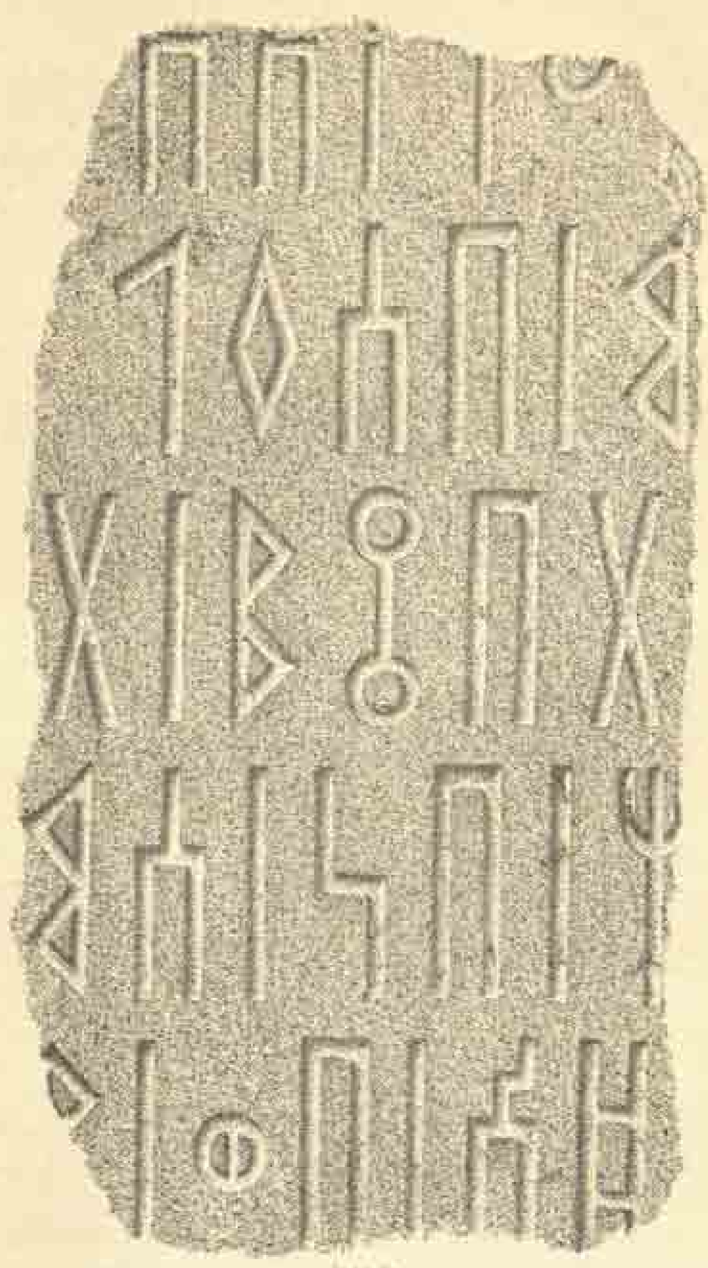
Z. 3 kann man mit grosser Wahrscheinlichkeit ergänzen וכונת | ד[ו]ת | מ[תבת]ן „und es war diese Danksagung" im Jahre u. s. w. wie Hal. 51, 17—19:

וכונת | דת | מתבתן
ביום | תמנים | דפרע | חנרם | דחרף | ו
שאבים | בן | כבר | הלל | כמדם |

„Und es war diese Danksagung am achten Tage des Monats

1) Jetzt im Fitzwilliam Museum in Cambridge. D. Red.

Himjarische Inschriften III.



Du-Fara'-ḥinai = des Jahres des Naša'karib, Sohn des grossen, des geliebten Sâmi'm".

Zu Z. 4 vergleiche ich Fr. VIII und Hal. 54: רדד | בן | סמהעלי und Fr. IV. ידעאל | דרחן | בן | סמ und noch vollständiger Fr. X. ידעאל | דרחן | בן | סמהעלי, was sich ganz gut an Z. 3 anschliesst: „im Jahre des Jada'il, des Herrlichen, Sohns des Samah'ali".

Z. 5 lässt sich kaum mit einiger Sicherheit ergänzen. Man kann an אל]כרבם oder an אל]ן denken.

IV.

עבד | שמסם | בן | חלםם | הקני | אלמקה
רחרן | מזנרן | השפתהו | ויקה
להו | תורם | בכן | מתעתמו | בן | שי
ם | רמון | בארצן | בחרת | סמהכרב
בן | תבעכרב | בן | מצחם | והאחר
ן | חופן | מוכלן | ונכר | בעליה
מו | ריפתחן | ביתהמו | ויהללן
קניהמו | ומשתכן | עדי | צנקן | וה
תב | לאלמקה | תאנגב | ול | סעדהמו
אתמרם | ואולדם | אדכרם | ורצי |
אמראהמו | בני | מרתדם

Diese Inschrift wurde zuerst von Osiander (Z. D. M. G. XIX S. 194—199), dann von Praetorius (Neue Beitr. S. 7—15) und zuletzt von Halévy (Jour. as. VII, 2 S. 354 ff.) erklärt. Ich werde mich in meinen Bemerkungen nur auf die Erklärung der zweifelhaften und nach meiner Ansicht nicht genügend erklärten Stellen beschränken.

Z. 2—3. ויקה | להו | תורם. Osiander und Praetorius übersetzen: „und er weihte ihm einen Stier", Halévy dagegen: „il lui a établi pour propriété". Diese Uebersetzung entspricht allerdings besser dem Geiste der Inschriften, aber wie תור zur Bedeutung „propriété" kommt, ist schwer zu sagen; denn das von Halévy verglichene شور „acquisition" habe ich in den arabischen Lexicis nicht gefunden.

Z. 3—4. בן | שים „de déprédation" comparez علس „quaesivit captavitque (lupus) devorandum quid" (Hal.). Vielleicht darf man das hebr. שיש „eilen, sich ansammeln", hier vom feindlichen Ueberfall gesagt, zur Erklärung dieses Wortes herbeiziehen.

Z. 5—6. והאחרן | חופן | מוכלן „während diejenigen, auf die sie vertraut hatten, sie zu schützen versäumten." Ueber die Bedeutung der einzelnen Wörter hat schon Osiander das Richtige bemerkt, ohne über den Sinn der Phrase sich klar geworden zu sein.

Z. 6. ונכר | בעליהמו „da hielt er (Almakah) fern von ihnen". נכר halte ich für die II. Form in der Bedeutung „fremdmachen, fern halten". (Vgl. hebr. נִכֵּר).

בעליהמו. So verschieden diese Stelle auch von Os., Praet. und Hal. übersetzt worden ist, so stimmen sie dennoch alle darin überein, dass בעליהמו ein pl. von בעל ist. Ich erkenne dagegen die Präposition עלי darin und halte es = مِنْ عَلَيْهِمْ. Zur Begründung dieser Auffassung erlaube ich mir einen kleinen Excurs über die mit בן zusammengesetzten Präpositionen und über die Präposition עלי.

Eine für das Verständniss der Inschriften sehr fruchtbare Erkenntniss, die wir dem Scharfblicke Halévy's, des ebenso glücklichen Sammlers als geistvollen Erklärers der himj. Sprachdenkmäler verdanken, ist die feine und richtige Wahrnehmung, dass himj. בן dem arab. مِنْ entspreche und dass nach der Weise des Hebräischen das Nûn auch elidirt werden könne, wenn בן vor ein Nomen oder eine andere Präposition tritt. Ich lasse hier einige Beispiele zur Beleuchtung der Wichtigkeit dieser Erkenntniss folgen, werde aber zugleich die Gelegenheit benutzen, einige ergänzende und erklärende Bemerkungen daran zu knüpfen.

Sehr häufig begegnen wir in den Inschriften dem Ausdrucke בן | אשרם | עד | שקרן „Von den Fundamenten bis zu den Spählukon"[1]; ע̇יבנהמו | בן | חרי „halte sie fern (غَيَّبَ) von Schaden"

---

1) Praetorius übersetzt בן | אשרם „von seinem Orte" und vergleicht አሠር፡ أَثَر und ܐܬܪ. Halévy dagegen übersetzt diese Stelle: „depuis les fondations jusqu' au toit." Er scheint also אשרם für einen plur. von שרם = hebr. שֹׁרֶשׁ „Wurzel" zu halten. Das Beibehalten des ש statt ס darf vor einem Zischlaute nicht auffallen, wie ja auch شَمْس himj. שמש = hebr. שֶׁמֶשׁ und שלת = hebr. שָׁלֹשׁ ist. Für die Annahme von Praet. spricht das Fehlen der Mimmation; nur an einer Stelle (Hal. 255, 4) kommt אשרסם vor, das nach Praet. aber nicht Mimmation, sondern Suffix pl. der 3. Person ist und „von ihrem Orte" übersetzt werden muss. Für die Annahme Halévy's spricht das Fehlen des Suffixes in שקרן, das man doch erwarten müsste, wenn das ם in אשרם Suffix und nicht Radical ist. Ferner sprechen für Halévy folgende Stellen: (Hal. 415) בן | אשרם | מבנין | עד | שקרן „von den Fundamenten des Baues . . ." wo ם nicht gut Suffix sein kann; מבני | קדנן (Hal. 192, 7) בן | מבני | קדמן | עד | שקרן. Es scheint, dass קדנן hier an Stelle von אשרם steht und gleichbedeutend mit demselben: „von dem Baue der Fundamente, vom Grundbau" ausdrückt, was am Entscheidendsten ist. Es spricht aber für diese Auffassung auch der Zusammenhang, in dem dieser Ausdruck steht.

שקרן übersetzt Halévy, wie wir gesehen haben, „Dach". Ganz verfehlt kann diese Uebersetzung nicht sein; das beweist schon der Gegensatz אשרם. Da jedoch jede etymologische Erklärung mangelt, wie das Wort zu dieser Bedeutung kommt, so möchte ich zur Erklärung desselben abeid. שָׁקַר „blicken,

(حَرَى, i.) (Os. XVII, 8—9, vgl. auch XVIII, 10, XX, 7 und Hal. 346, 10): מתע | עבדהו | שמר | בן | הית | חרחתן „Er gewährte seinem Diener Schammir Schutz vor dem Hereinbrechen der Unglücksfälle" (Os. XIII, 5, vgl. auch VII, 8—9 und öfters):

מצרי | חמת | אסררן | דאר
חקם | בן | ברדם | ובנכל | קלאתם

„Und schütze diese Felder vor Kälte und vor jedem Brande" [1]) (Os. IV, 19—20). Oefters lesen wir in den Inschriften תסאל | בעמהו „er bat von ihm" u. d. g., genau dem hebr. שָׁאַל מֵעִם (Deuter. 18, 16) entsprechend. Auch mit תחת kennt Halévy ein Beispiel | בתחת אמרהמו] (Hal. 62, 10) „sous leurs maîtres", hebr. מִתַּחַת [2]).

Obwohl nun Halévy dies Alles richtig erkannt und auch das Vorhandensein der Präposition עלי = عَلَى im Himj. constatirt hat (Jour. as. VII, 2, S. 313), so ist ihm dennoch die Verbindung בן | עלי und בנעלי (= arab. مِنْ عَلَى und hebr. מֵעַל) entgangen.

Dass das Himj. die Präposition עלי hat, ist eben gesagt worden. Hier die Belege: ונצרן | דהנעמו | עלי | הלכאמר (Hal. 49, 12) „und den Sieg, den er (ihnen) verliehen hat über Halakamir"; עלי | כל | אנסן (Hal. 152, 13—14) „über jeden Menschen"; ועליס (Hal. 208, 2) = وعليه (?)

עלי mit vorgesetztem בן: וחלם | בן | עליהמו (Hal. 49, 13); vielleicht auch | ונסקם | בנעלי | ארצהו „der weg zog von seinen Leuten". Vgl. hebr. יָצָא מֵעַל „fortgehen von". (Zu בנעלי — בן | עלי vgl. בנכל für בן | כל Os. IV, 19 und Hal. 485, 14).

בעלי mit elidirtem Nûn: כל | מכבב | ומחפדת | בעלי | דן | מחרבן (Fr. 56, 3). „Jede Wölbung (?) und jeder Thurm über diesem Wasserbehälter". Die von Halévy vorgeschlagene Uebersetzung von מחרבן „réservoir", der sich auch Prideaux anschliesst, scheint richtig zu sein. In der Nähe der Burgen und Thürme befanden sich, wie zu erwarten war, Wasserbehälter. An einem derselben

---

schauen", hebr. שֹׁקֶר vergleichen und שקרן. „die Lugen, die Lugscharten", die am oberen Theile der Mauer für die Wächter angebracht worden sind, übersetzen. So weit sich nämlich erkennen lässt, steht dieser Ausdruck nur bei Burgen, Thürmen, Warten u. d. g., an denen solche Lugöffnungen vorausgesetzt werden dürfen.

1) Halévy übersetzt קלאתם dem Zusammenhange nach „Unglück, Widerwärtigkeit". Ich sehe darin einen Gegensatz von ברד = arab. بَرْد „Kälte" und vergleiche arab. قَلَى, hebr. קָלִי und קָלִיא.

2) Halévy hätte auch dazu בת[ח]תי | עלתהי (Hal. 599, 10) rechnen können. Vgl. auch בן | תחתי | עלתהר (Hal. 603, 7—8); תחתי scheint eine pluralische Präposition zu sein, wie לְקָבְלֵי (Os. XVIII, 5).

fand Wellsted eine grosse Mauer in Cylinderform, die zum Schutze dieses Behälters, wie er glaubt, erbaut zu sein scheint (Wellsted, Reisen in Arabien Bd. I, S. 301).

Das בעלי an dieser Stelle hält Halévy (Jour. as. VII, 4, S. 582) für den st. const. pl. von בעל mot qui désigne un simple rapport „appartenant à", oder für בַּעֲלִי „dans l'étage supérieur" (hebr. עֲלִיָּה). Dass בעלי = מֵעַל „über" hier viel natürlicher und passender ist, wird Jeder einsehen.

Eine ähnliche Stelle lesen wir Hal. 43:

בניו | וחתרן | וחשק[רן]
מחפדהמו | הרגב | בעלי[ן] | באר
הממו | ואשרחמו | תבעם

. . . . . „bauten, bedachten und versahen mit Lugscharten ihren Thurm Hargab über ihrem Brunnen und ihrem Grundstücke Taba'm". Wir sehen, dass ein Thurm zum Schutze des Brunnens aufgeführt zu werden pflegte, was bei der Wichtigkeit des Wassers in jener Gegend ganz erklärlich ist. Wahrscheinlich ist auch בעלי | מנטפת[ן] (Hal. 602, 8) und בעל[י] | מנטפתן (Hal. 603, 4) zu übersetzen „über, an dem Wasserbehälter." מנטפתן nomen loci von נטף „triefen" bedeutet „der Ort, wo der Regen hineintrieft" und scheint gleichbedeutend mit מגירן zu sein.

Prideaux 14a, 5 heisst es: ד־עדין | בעלי | דן | מחר[מ]ן „die sich abwenden von diesem Heiligthum". Zu עדי vgl. عدا c. عن „sich von etwas abwenden", hebr. עָדָה, chal. עֲדָא, c. מִן; vgl. auch hebr. עָבַר מֵעַל und סוּר מֵעַל, beide Synonyme von עָדָה.

Vielleicht lässt sich auch Os. XXVI, 5 und בעלי | מחרמם (eine Stelle die ich notirt habe, ohne das Citat anzumerken) in derselben Weise interpretiren. Nach dieser Auseinandersetzung, hoffe ich, wird man die Erklärung von בעלי־המו an unserer Stelle nicht mehr für gewagt halten.

Wir kehren nun zur Erklärung dieser Inschrift zurück und haben nur Weniges noch zu bemerken:

Z. 7—8 folgt dasjenige was Almaḳah von ihnen fern gehalten hat: „denjenigen, der da erobert ihre Burg und feilbietet ihren Besitz und ihre entwöhnten (Kinder) bis zu den tapfern Männern". Zu משחכן vgl. شحك und حشك und hebr. חשך abhalten, abspannen das Junge von der Mutter, entwöhnen. Zu צנכן vgl. ضنك „vir fortis". Der ganze Ausdruck ומשחכן | עדי | צנכן ist ähnlich hebr. מֵעוֹלֵל וְעַד יוֹנֵק מִזָּקֵן וְעַד נַעַר.

Der Schluss der Inschrift ist ganz klar und bedarf keiner weiteren Erläuterung.

Uebersetzung.

'Abd-Šamsᵐ, Sohn des Ḥaizᵐ weihte dem Almaḳah von Hirrân die Weihinschrift, die er ihm dargebracht hatte . . . . dafür, dass er sie geschützt hat vor dem feindlichen Ueberfall, der da war im Lande, im Jahre des Samahkarib, des Sohnes Tubba'karib, des Sohnes Faḍiḥ, als versäumt hatten sie zu schützen diejenigen, auf die sie vertraut hatten, da hielt er (Almaḳah) fern von ihnen denjenigen, der erobert ihre Burg, feilbietet ihren Besitz und das entwöhnte Kind wie den tapferen Mann . . . . . .

V.

וחלי | יעהר | הלכאמר | בן | ע
נמתן | ותמעתת | עבר | דרחגל | בן
ידעאב | ליתפרע | בן | דרחאל | אל
פם | בלגם | נצעם | חיאליתם | בלט
עהרי | אבעלי | ויהפרע | בן | דרחא
ל | הלכאמר | בן | ענמתן | ותמעתת | ע
בר | דרחאל | בן | ידעאב | בארץ | ועב
ת | וזודת | ודב | אלמקה | אבעלי | ו
יהפרע | בסירנהן | משר | ומצירתם
ואבעלי | ויהפרע | רא | הגבאה | לאלמ
קה | הות | ארצן | ול | יהקבלן | לאלמק
ה | הנרהן | דהמהר | עלי | הלכאמר | ו
תמעתת | והלם | בן | עלידבני
דבחו | התרורי | הן | בלבן | אלפן | אח
נן | ומר | ול | יסבן | בבר | הא | נהרן | ב
עם יהפרע | ותעלם | יהפרע | ברן | מ
צרקן |

Diese Inschrift (Hal. 49) bietet viele Schwierigkeiten, und obwohl ich mir bewusst bin, dass es mir nicht gelungen ist alle zu lösen, versuche ich sie dennoch im Folgenden zu erläutern, indem ich von der Ueberzeugung ausgehe, dass es eben nicht immer Sache eines Einzelnen ist Alles zu erklären. Was mir Schwierigkeiten macht, wird vielleicht ein anderer, mit anderen Kenntnissen ausgerüstet und zum Theil von meinen Bemerkungen geleitet, leicht enträthseln und so wird man endlich durch vereinte Kräfte an das Ziel der Erklärung gelangen — zum vollen Verständniss. Ich glaube umsoweniger die Erklärung unterlassen zu sollen, als mit Ausnahme einer Stelle, die Praetorius (Beitr. III. Heft S. 19)

gelegentlich übersetzt hat, noch kein Versuch einer Erklärung gemacht worden und die Inschrift von grossem Interesse ist.

Sie ist, wenn ich sie recht verstehe, ein Siegesdenkmal, worin zuerst mitgetheilt wird, dass sich die Besiegten unterworfen und eine Kriegsentschädigung zu zahlen verpflichtet haben (Z. 1—5); dagegen hätten sich die Sieger verbindlich gemacht, ihnen freien Durchzug durch ihr Land zu gewähren und Proviant zu liefern (Z. 5—10). Die Sieger — heisst es auf dem Denkmal weiter — beschliessen, das eroberte Land sowohl als den Siegespreis (die Kriegsentschädigung) dem Almakah zu weihen, dem ja allein der Sieg zu verdanken sei (Z. 11—15). Zum Schluss folgt noch die Bitte, dass er (Almakah) ihnen auch ferner den Sieg verleihen möge, und die officielle Kundmachung dieses glücklichen Ereignisses.

Z. 1. ודחלי. Da die Inschrift sonst vollständig ist, so haben wir keine Veranlassung zu glauben, dass vor ודחלי etwas ausgefallen ist. Die Inschrift beginnt mit ו, wie ja auch im Hebr. der Anfang mit ו sehr häufig und beliebt ist; auch Hal. 259 beginnt mit ול. Das Wort דחל scheint zu bedeuten: „sich zurückziehen, sich demüthigen". (Vgl. hebr. זחל, arab. زحل; und die verwandten Wurzeln دخل ,دحل und äth. ደሐለ: und ደኀለ:). Diese Bedeutung scheint auch weiter unten Z. 13 und Hal. 51, 4 gut zu passen.

ונדר „und er gelobte" = نَذَرَ; derselbe Stamm kommt auch Hal. 404, 1 (במנדר) vor. Auffallend ist der Wechsel des Numerus, und wir müssen entweder annehmen, dass ונדר sich auf die Hauptperson bezieht, die das Gelöbniss leistete, oder, was ich für wahrscheinlicher halte, dass uns hier eine weise Sparsamkeit des Sprachgebrauches vorliegt, der darin besteht, von zwei oder mehreren Verben, die auf einander folgen, nur Eines mit dem Zeichen des Numerus zu versehen, die übrigen aber in der einfachsten Form (3. P. perf.) zu belassen, was ja für das Verständniss vollkommen genügt. Einige Beispiele mögen darthun, dass diese Erscheinung nicht ganz vereinzelt dasteht. So lesen wir Hal. 362, 4: קבלו | ונדר | ונהל das erste Verb im Plur., die darauffolgenden im Sing.; Hal. 451, 1:

מלכ[י] | מען | הלא | ו[ה]קני | עתתר „die beiden Könige von Me'in weiheten und errichteten dem 'Aṯtar". Hier umgekehrt, zuerst perf. sing., dann Dual; Hal. 149, 1—2:

ה[ל]אמרם | ואהל | עתתר

הנ[ה]יור | ונדרו

„Ḥalamir[1]) und das Volk des 'Aṯtar lobpreisten und gelobten";

---

1) Praetorius (Beitr. III. Heft S. 8) liest לאמרם und hält die erste Zeile für eine Ueberschrift. Da aber solche Ueberschriften bei den ḥimj. Denkmälern nicht üblich waren — wir haben wenigstens kein anderes Beispiel — und da ferner

plur. mit darauffolgenden sing. Diese Erscheinung ist viel häufiger, sobald das zweite Verbum ein „verstärkendes Nun" annimmt, was schon Halévy constatirt hat. Z. B. ויהשקרן | בראו (Hal. 8 und 9); ויהותרן | בני (Hal. 43); והנקאן | חמרי (Os. 35, 1); ויתנלרן | תנחית fem. mit darauffolgendem masculinum (Hal. 681, 2. 682, 2). Zu den von Halévy (Jour. as. VII, 1, 477) aufgezählten Fällen kann man wahrscheinlich noch folgende hinzufügen: ויהבבלן | הוצאת (Hal. 51, 11); ומיתען | חען (Os. VII, 6); ויתנברן | המרין (Hal. 62, 7); ויקבלן | קניו (Hal. 362, 2—3). Vielleicht auch והרקן | ברת (Hal. 366).

הלכאמר, dieser Name kommt öfters in den Inschriften vor (vgl. Hal. 51, 21. 643, 2—3. Fr. 54, 2); auch הלכם (vgl. arab. هَلْكَى) kommt einmal vor (Hal. 652, 2) und mit יפע compouirt: הלכיפע (Hal. 145, 1 und 146, 1).

Z. 2. עמנתן. Im Arabischen ist عَنَمَة der Name eines Strauches, dessen Zweige zart und weich sind; es kommt auch als nomen propr. vor (Wüstenfeld geneal. Tab. 16, 35). Eine interessante Stelle findet sich bei Nes. ḥimj. II, 64a oben. Sie lautet:

وذو عَنَمَةَ مَلِكٌ من مُلوك حِمْيَر بِهِ سُمِّيَ حَقْلُ[1] عَنَمَة باليمن
وٱسْمُهُ مالك بن حلل بالفتح بن يعفر بن عمرو بن تُبَّع بن السبيب
ابن شرحبيل وولده العنميّون، ووُجِدَ على قبره بالمُسْنَد أنا مالك
ذو عَنَمَةَ، ملكتُ ألف عَبْد وألف أَمَة، وألف ناقة مُرَقَّمة، وألف حِجْر
مُعَلَّقة، وألف بَغْلة مُسْرَجة مُلْجَمة، وألف غَنَم بَهْمَة، وألف بقرة نَهِمة،
وألف شاة مُكَرَّمة، باق القَوم من عيمنة وشامنة، فبحت حتى
أحمرت الأكمة، فلم يُعْقَد بها قاطع نسمة[2]،

„Und Ḏû-ʿAnama (war) ein König der Ḥimjar, nach dem eine Wiese in Jemen ʿAnama benannt wurde. Sein Name ist Mâlik . . . . . und seine Nachkommen sind die ʿAnamier. Auf seinem Grabe ist

---

Praetorius selber ganz richtig erkannt hat, dass am Anfang der zweiten Zeile zwei Buchstaben zu ergänzen sind, woraus also zu ersehen ist, dass die Inschrift an der rechten Seite schadhaft war, so liegt nichts näher als הלכאמרם zu lesen, ein n. p., das noch öfters in den Insch. vorkommt.

1) So vocalisirt die Handschrift.

2) Text: نسيمة.

(eine Inschrift) in althimjarischer Schrift gefunden worden: ‚Ich Mâlik Dû-'Anama habe tausend Sklaven, tausend Mägde, tausend Kamelinnen mit geschlitzten Ohren (ein Zeichen der edlen Race), tausend (zum Kampf) bestimmte Stuten, tausend gesattelte und gezäumte Maulthiere, tausend rüstige Wildesel, tausend alte Stiere und tausend edle Schafe besessen. Es kommen die Feinde von rechts und links, sie wurden geschlachtet, bis der hügelige Boden geröthet worden ist und nicht ist ein Mörder in derselben für Lösegeld freigegeben worden.'" Der Zusammenhang am Schlusse ist etwas lose; vielleicht ist dazwischen ein Satz ausgefallen.

עבר | דרחנל, fehlerhaft für עבר | דרחאל, wie Zeile 7 richtig zu lesen ist. Zu דרחאל vgl. hebr. יְרַחְיָה.

ידעאב. Dieser Eigenname kommt noch vor Hal. 630, 10. 631, 5. 632, 2. 7 und 635, transponirt אבידע häufig in den Inschriften. Auch andere Composita mit ידע sind häufig; so: עמידע, חלידע, עמידע, אלמידע, ידעאל. Vgl. hebr. יָדָע, יְדַעְיָה, אֶלְיָדָע, אֶבְיָדָע, שְׁמִידָע und arab. سَمَيْدَع und سميذع.

Z. 3. יהפרע. Vgl. Os. zu V. 4 und dazu noch Hal. 17 und hebr. פִּרְעָתוֹן.

Z. 4. אלפם | בלטם | מצעם | היאליתם | בלט „tausend erhaben geprägte, blanke Hal'ili-Münzen, erhaben geprägt".

Zu בלט vergleiche ich das talmud. und aram. בּוֹלֵט „erhaben geprägt" z. B. חותמו בולט היה (Erub. fol. 5 a) „Sein Siegel war erhaben geprägt"; לא היה כתבו שוקע אלא בולט כדינרי זהב (Rosch Haschana fol. 24 a) „Seine Schrift (des Goldbleches, welches der hohe Priester trug) war nicht vertieft, sondern erhaben, wie an Golddenaren".

Im Syr. hat dieses Wort dieselbe Bedeutung; ܒܘܠܛܐ heisst aber auch nach Castelli „moneta"[1] (eig. „erhaben geprägte" Münzen). Ausser unserer Inschrift kommt dieses Wort noch Os. I, 9 vor. Halévy übersetzt an dieser Stelle בבלטהם | רצים „en poids juste" wo aber ebensogut „in erhaben geprägter guter Münze" passt; an unserer Stelle passt jedoch Hal.'s Erklärung durchaus nicht. Dass so ausdrücklich erhaben geprägte Münzen ausbedungen wurden, darf uns in einer Zeit nicht Wunder nehmen, wo solche Münzen vielleicht nicht gar häufig im Verkehr waren.

---

1) Mein hochverehrter Lehrer, Herr Prof. Nöldeke, hatte die Güte, auf meine Anfrage mir unter anderen Belehrungen, die ebenfalls in dieser Arbeit verwerthet wurden, mitzutheilen, dass ܒܘܠܛܐ in dem Sinne von „moneta" ihm nicht bekannt sei, und dass auch bei Payne-Smith, den ich hier nicht habe einsehen können, diese Bedeutung nicht vorkäme. Die Grundbedeutung der Wurzel בלט, die etymologisch mit פלט zusammenhänge, sei jedoch sicher „hervorragen". Diese Behauptung wird durch zahlreiche belehrende Belege

מצעם (= arab. مُصَوَّع glänzend) hier „blank".

חיאלים. Dass חיאלי eine Münze ist, nimmt auch Hal. an, und geht aus Hal. 152 hervor. Diese Stelle in der Insch., die ich für eine Art Opfertafel halte, lautet (Z. 3—4):

ליתבלען | לאלה | עתתר
וארשוון | עשר | חיאלים

„Er zahle (?) dem Gotte 'Aṯtar und den Priestern 10 Ḥai'ill" und daselbst Z. 5—6:

ליתבלען | חמ
ס | חיאלים |

„Er zahle 5 Ḥai'ill."

Was die Form betrifft, so halte ich sie für eine Nisbe von חיאל, einem Könige, dessen Bildniss oder Name auf den Münzen vielleicht ausgeprägt war (vgl. den biblischen Namen חִיאֵל 1. Könige 16, 34), eine Art der Benennung, wie sie auch bei uns häufig ist. Man erinnere sich an Louisd'or, Friedrichsd'or, Mariatheresia-Thaler.

Z. 5. עתדי | אבעלי | ויהפרע. Hier beginnt der zweite Abschnitt unserer Inschrift. Bevor ich in der Erklärung derselben weitergehe, muss ich Einiges über die neu hinzugekommene Persönlichkeit אבעלי bemerken. Es ist nämlich höchst auffallend, dass, während im ersten Abschnitte Jehophra allein als Vertreter der Sieger figurirt, hier Z. 8 und 10 neben ihm, ja vor ihm eine Person aufgeführt wird, die wenigstens denselben Rang einzunehmen scheint, wie Jehophra. Sehen wir uns aber den Schluss der In-

---

erhärtet, auf deren Aufführung ich aus Rücksicht auf den Raum leider verzichten muss, und begnüge ich mich nur hinzuzufügen, dass nach Prof. N.'s Meinung der speciell jüdische Sprachgebrauch „erhaben geprägt" von Münzen uns nicht berechtige, diese Bedeutung im Himjarischen anzunehmen.

Freilich ist bei einem solchen Kunstausdruck die Annahme unmöglich, dass er sich aus uralter Zeit in beiden Sprachen erhalten habe; ebensowenig darf man voraussetzen, dass unabhängig von einander beide Völker diese Wurzel zur Bezeichnung des Münzreliefs sollten angewendet haben.

Darf man aber nicht gerade bei diesem Worte an eine Entlehnung von den Juden denken, die schon früh nach Arabien eingewandert waren? Man möchte ihnen, wie in späteren Zeiten und andern Ländern, die Münzprägung überlassen und mit der Sache das Wort von ihnen übernommen haben. Spuren jüdischen Einflusses sind vielleicht auch in dem ebenfalls eine Münze bezeichnenden סלע (אסלעם | חמם Hal. 152, 8—9), das im Talmud sehr häufig vorkommt, in קב, das ein Mass bedeutet und ebenfalls im jüd. Schriftthum (sogar 2 Reg. 6, 25) häufig ist; von אמת „Elle", das in den Inschriften mehrfach erscheint und merkwürdiger Weise stets mit ת geschrieben ist, will ich vorläufig absehen.

schrift an (Z. 16), so ist es wieder Jehophra allein, für den die Gewährung weiteren Sieges erbeten wird und der officiell dieses glückliche Ereigniss zur Kenntniss bringt. Wer ist nun diese räthselhafte Person, die bald den Jehophra an Rang zu übertreffen, bald ganz vernachlässigt zu werden scheint? Wenn wir es mit einem Lande zu thun hätten, wo das Christenthum und seine Hierarchie eingedrungen ist, so läge es sehr nahe, אבכלי als eine Uebersetzung von Patriarch, dem es so ziemlich entspricht, anzusehen. Da uns aber die Inschriften keine Spur vom Christenthum zeigen, da ferner in unserer Inschrift selber der Dank dem Almaḳah abgestattet wird, so ist an dergleichen nicht zu denken.

Zur Lösung dieser Schwierigkeit erinnere ich daran, dass bei den Himjaren oft zwei Könige, Vater und Sohn, gleichzeitig regiert haben. So namentlich in Ma'in, vgl. z. B. רים | יתעאל | ביתה | מען | מלכי | תבעכרב | ובנהו (Hal. 485, 5) und so öfters. Wahrscheinlich wurde der Sohn zur Theilnahme an der Regierung herangezogen, um unter der Leitung des Vaters die Regierungsgeschäfte kennen zu lernen und ihn später, wenn dieser alt und schwach geworden, ganz zu vertreten. Der Vater behielt jedoch Titel und Rang gewiss bis zu seinem Tode bei. Ob wir hier Könige oder nur Burgherren vor uns haben, ist eine untergeordnete Frage. Die Aristokratie richtet sich gewöhnlich nach denselben Sitten und Gebräuchen, wie das königliche Haus. Wir dürfen also annehmen, dass אבכלי der Vater des Jehophra war, der דרחאל hiess, aber als königlicher Vater den Titel אבכלי (= ابو علي) „erhabener Vater" führte (wie im Aegyptischen der Vater des Königs *nuter atf* „göttlicher Vater" genannt wurde). Jehophra hatte die Macht allein in Händen, aber sein Vater stand ihm als Titularkönig zur Seite. Wir sehen daher bald den Jehophra allein, bald aber neben seinem Vater walten, dem er gebührend den Vorrang lassen musste.

Z. 7. בארץ | ועברת | וזודת. (Sie versprachen ihnen) „Land, (freien) Durchzug und Proviant". Während עבר im ersten Abschnitt mit ל pers. und acc. rei construirt worden ist, wird es hier mit acc. pers. und ב rei verbunden. Zu עברת vergleiche ich hebr. עבר (Deut. 2, 27: אֶעְבְּרָה בְאַרְצֶךָ „Ich möchte durch dein Land ziehen") und wir haben entweder anzunehmen, dass sie den Besiegten ein anderes Stück Land angewiesen haben, zu dem diese nur durch das Gebiet der Sieger gelangen konnten, oder dass בארץ | ועברת eine rhetorische Redewendung ist für עברת | בארץ „Durchzug durch das Land" und dass vielleicht die Besiegten den Durchzug ertrotzen wollten, als aber die gestrengen Herren Ritter und Burgbesitzer sich denselben nicht abtrotzen liessen, die Tausend Goldstücke zahlten. Zu וזודת vgl. arab. زَادٌ viaticum, commeatus itineris.

Z. 8—9. והב — ונצחהם. Für diese Stelle acceptire ich die Uebersetzung von Praetorius (Beitr. III. Heft S. 19) — man vergleiche

daselbst die Begründung derselben —: „Was Almaḳah dem Ab'ali und Jehophra geschenkt hat in den beiden כיר Maṣar und Maṣiḥ".

כיר muss nach Praet. ein Haus, Schloss oder sonst ein unbewegliches Besitzthum bezeichnen.

Z. 10. רא „sie beide beschlossen". Auffallend ist das Fehlen des dritten Radicals und der Dualendung.

הנבאה (IV F. v. נבא, vgl. جَبَأ und جَبَّأ und talm. נבא) „es (das Land) in den Besitz des Almaḳah zu überweisen".

Z. 11. הות | ארצן „dieses Land" (= äth. ወእቱ፡; Hal., Jour. as. VII, 1, S. 497, wo die Parallelstellen angegeben sind), wie המת „diese" (äth. እሙንቱ፡). nur sind diese Pronomina in Himj. demonstrativa, während sie im Aeth. personalia sind.

ול | יהקבלן | לאלמקה „Und es möge es gnädig entgegennehmen fürwahr Almaḳah." Zu יהקבלן vgl. arab. تَقَبَّلَ benigne accepit; das ל in לאלמקה ist nicht dativisch, sondern لَامُ التَّأْكِيد.

Z. 12. וטֿפרן (arab. ظَفِرَ „siegen") hier „Sieg", „Siegespreis", die gezahlten tausend Münzen; vgl. Hal. 365, 2 und 384, 2.

דהטֿפרהמ (und den Siegespreis) „zu dem er ihnen verholfen" hat über H. und Ḥ., als eine Demüthigung von ihnen beiden". הטֿפר hat hier wie im Arab. doppelt transitive Bedeutung „jemandem zum Siege verhelfen", während weiter Z. 14 הטֿפרו nur „siegen" heissen kann, eine Erscheinung, die in den übrigen semitischen Sprachen viele Analogien hat. Vgl. arab. جَبَرَ c. على und أَجْبَرَ; hebr. חָזַק עַל und הֶחֱזִיק עַל „stärker sein als, besiegen" und dabei hat die IV. Form auch doppeltransive Bedeutung.

Z. 14. דבהו | הטֿפרו | הן | בלמן | אלפן | „denn durch ihn haben sie ersiegt diese tausend geprägten Münzen". דבהו kommt noch vor: Hal. 48, 8, vgl. auch daselbst Z. 3 (דבהת).

בלמן | אלפן ist sing. determinirt und הן demonstr. sing., nicht wie Halévy anzunehmen scheint, plural. Vgl. oben Z. 3—4.

Das Zahlwort אלף wird dem zu zählenden hier wie oben appositionell beigeordnet. Die Annahme, dass oben בלמם | מצבם und hier אלפן Accusative der Beziehung sind (تمييز), scheint mir zu weit hergeholt.

אתנן | ורבי. Diese beiden Worte weiss ich nicht zu erklären; אתנן kommt zwar öfters vor (Hal. 48, 6. 10. 253, 1, vielleicht auch 252, 9 und 360), ist aber überall dunkel.

ול | יפען | כער | רא | טֿפרן | בעם | יהפרע „Und er (Almaḳah) möge vergrössern den Sieg (= grossen Sieg verleihen), wie bis jetzt dem Jehophra"; כער „wie bis" כ in der im Himj. sonst nicht vorkommenden Bedeutung des arab. كَ und hebr. כְּ = مِثْل; רא

ist nicht mit בֿמרין zu verbinden, wie Halévy that, sondern mit כצר und ist adv. temporis; vgl. aeth. ሃ, welches Dillmann (Gram. d. aeth. Sprache S. 254) für ein unpersönliches Deutewörtchen in der Bedeutung: „hie", „da" hält.

ותלכם | יהפרע | בֿין | מצרקן „Und es that kund (oder nahm zur Kunde) Jehophra dieses glückliche Ereigniss" (vgl. Hal. 51, 19 und 48, 3); ein ähnlicher Schluss, wie unser: „Urkund dessen".

Uebersetzung.

Es zogen sich zurück und gelobten Halakamir, Sohn des 'Anamatân, und Ḥammaṭt, Diener des Zaraḥil, Sohn des Jada'ab, dem Jehophra, Sohn des Zaraḥil, tausend erhaben geprägte, blanke Ḥal'ili-Münzen, erhabengeprägt.

Es gelobten Ab'ali (der königliche Vater) und Jehophra, Sohn des Zaraḥil, dem Halakamir, Sohn des 'Anamatân und Ḥamaṭt, Diener des Zaraḥil, Sohn des Jada'ab, (freien) Durchzug durch (ihr) Land und Proviant, was geschenkt hat Almaḳah dem Ab'ali und Jehophra in ihren beiden . . . . Maṣar und Muṣaib.

Und Ab'ali und Jehophra beschlossen, dem Almaḳah in Besitz zu überweisen dieses Land; es möge es fürwahr Almaḳah gnädig entgegennehmen und den Siegespreis, den er ihnen ersiegen half über Halakamir und Ḥamaṭt, als eine Demüthigung von ihnen beiden; denn durch ihn (Almaḳah) haben sie jene tausend Münzen ersiegt . . . . Es möge (Almaḳah) grossen Sieg verleihen dem Jehophra, wie bisher. Es that kund Jehophra dieses glückliche Ereigniss.

VI. Graphisches.

Bekanntlich hat das ḥimjarische Alphabet ein Zeichen mehr als das arabische. Es ist dies ᛉ, das Praetorius durch ת, Halévy durch תֿ wiedergiebt. Der erstere glaubt, es sei „ein t-Laut, welcher nicht wie ת an der Spitze der Vorderzähne, sondern etwas weiter hinten gesprochen wurde, ungefähr in der Mitte zwischen ת und ט stehend". (Neue Beitr. S. 18.) Halévy dagegen hält dieses Zeichen für den Repräsentanten eines Zischlautes, der die Mitte hält zwischen den Lauten ث und ت des arabischen Alphabets (Jour. as. VII, 1. S. 455). Ich schliesse mich der Ansicht Halévy's an; denn das Zeichen תֿ wechselt nicht nur mit ת, sondern auch mit תׄ, nie aber mit ט. Beispiele für den Wechsel von תֿ und ת: אתֿי kommt einmal mit ת vor (Os. XX, 3); der Eigenname תֿמעתם einmal mit ת (Prid. VI, 2); תֿירען einmal mit תֿ (Hal. 277, 1) und einmal mit ת (Hal. 279, 1); תֿקפיה einmal mit תֿ (Hal. 22) u. a.

Beispiele für den Wechsel von תֿ und תׄ: תֿמעתם ist einmal nach der Angabe Halévy's a. a. O. (denn im Drucke steht תֿ) mit תׄ geschrieben; תֿרי einmal mit תֿ (Hal. 91). Aber auch noch ein

anderer Umstand spricht für die Richtigkeit der Halévy'schen Vermuthung. Betrachtet man nämlich die drei Schriftzeichen für ת, ת̇ und ת̄ (X, X̄, 8̊), so wird man erkennen, dass das Zeichen für ת̇ den Uebergang zwischen den beiden andern bildet. Das himjarische Alphabet, ein Sprössling des altkanaanäischen, hat aus diesem das Zeichen für ת (X) herübergeholt und zur Differenzirung der verwandten Laute das Zeichen X̄ gebildet (was schon Praetorius richtig erkannt hat, Neue Beitr. S. 17). Durch das Bestreben der Schrift den Zug zu vereinfachen erhielt dieses Zeichen die Form 8, wie wir es Halévy 129. 137, 1 und in der ersten von Fr. Lenormant veröffentlichten Inschrift von Abjân[1]) (Comptes

1) Es haben allerdings mehrere Mitglieder der Académie des inscriptions und Halévy, sicherlich ein competenter Richter, die Echtheit dieser Inschrift mit gutem Grunde in Frage gestellt (Jour. as. VII, 4 S. 542 ff.); auch ich war lange Zeit derselben Ansicht, bin aber durch zwei Momente, die für die Echtheit sprechen, in meiner Anschauung wieder wankend gemacht worden. Lenormant sagt nämlich in den C. R. a. a. O. „L'inscription est gravée sur un morceau de roche madréporique, grossièrement taillé, de manière à rappeler la forme d'une tête d'animal, aplani sur une seule de ses faces, et surmonté de deux cornes".

Ist schon dieser Umstand, dass die Inschrift auf einem Thierkopf angebracht ist, ein Hinweis auf die Echtheit derselben, da es doch nicht anzunehmen ist, dass der Fälscher sich die überflüssige Mühe gemacht hätte, einem Steine erst die Form eines Thierkopfes zu geben, insbesondere schon deshalb nicht, weil früher kein einziges derartiges Beispiel vorlag: so muss es uns in unserem Urtheilen um so vorsichtiger machen, wenn nachträglich ein solches Beispiel zu Tage getreten ist. Es ist eine der erst jüngst entdeckten und von Prideaux veröffentlichten Inschriften, die er also beschreibt: „No. XII. — On a small block of limestone, of which the upper portion is fashioned into the form of an elephant. The head is broken of, but the body and legs are perfect. Below the forelegs the heads and scaly necks of two snakes are carved upon the stone. In front, below the elephant,

חמעתת | בן | שעקם

on the side,

הקני ודם"

Durch diese Inschrift sehen wir also die Thatsache bestätigt, die uns zuerst in der erwähnten Inschrift entgegentrat, dass die Himjaren ihren Göttern in Stein dargestellte Thiergestalten weihten, die sie mit Inschriften zu versehen pflegten. Es verliert aber durch sie auch der von Halévy a. a. O. S. 543 sub 4 angeführte Verdachtsgrund an Kraft, weil man annehmen kann, dass die Inschrift, wie die Prideaux'sche, an einem anderen Theile der Thiergestalt fortgesetzt worden sei. Einen weitern Beweis für die Echtheit sehe ich in dem Worte רעת. Die Inschrift lautet nämlich:

עמהסם | בן | עבן | עבד | ותעב | הקני | רעת

Lenormant liess sich nun, wie es scheint, durch den Thierkopf und die Wurzel רעה „weiden", die er in רעת erkennen wollte, verleiten, הקני | רעת zu übersetzen „weihte eine Heerde". Halévy hat aber das Richtige erkannt und übersetzt „a voué à Ra'at", die er für eine sonst unbekannte Göttin hält. Nun findet man allerdings in Levy's phönic. Wörterbuche רעת nicht, aber

rendus 1867, S. 98) finden. Erst aus diesem vermittelnden Zeichen scheint sich das Zeichen für ח̇ in der Form 𐩭 entwickelt zu haben, das Zeichen X aber für einen zwischen ח und ח̇ stehenden Laut angewendet worden zu sein.

Merkwürdiger Weise scheint aber das Zeichen X noch eine andere Function zu haben, nämlich für den Zischlaut ז, arab. ز einzutreten. Auch für diesen Laut musste im Ḥimj. ein neues Zeichen geschaffen werden; denn das altkanaanäische wurde für ד̄ = ذ verwendet. Aus der Form des Ẍ, das eigentlich aus zwei übereinander gesetzten ח-Zeichen (X) besteht, können wir schliessen, dass die Ḥimjaren den Laut ז als einen mit den Lauten ث und ش nahe verwandten angesehen haben. Dies können wir aber mit noch grösserer Wahrscheinlichkeit annehmen, wenn wir beachten, dass in der Inschrift von Obne (Wrede, Reise in Ḥadramaut) das Zeichen ח̇ regelmässig durch Ẍ wiedergegeben ist, während ז dort durch Ħ = ذ ausgedrückt wird.

Ich glaube daher nicht fehlzugehen, wenn ich behaupte, dass in älterer Zeit in Jemen das ז durch X ausgedrückt worden ist, wie in Ḥadramaut durch Ħ. Spuren dieser graphischen Thatsache liegen uns noch in den ḥimjarischen Eigennamen vor, die in lautlicher, wie graphischer Hinsicht in allen Sprachen starrer und dem Flusse der Veränderung minder ausgesetzt sind, als das übrige Sprachgut. Wer aufmerksam die nomina propria, die uns die ḥimj. Inschriften aufbewahrt haben, durchsieht, der wird sich der merkwürdigen Wahrnehmung nicht verschliessen können, dass ganz gewöhnliche Namen, wie زَيْد, عَزِيز, يَزِيد, die doch auch in den genealogischen Listen der joctanidischen Stämme genugsam vertreten sind, in sämmtlichen Hal.'schen, Os.'schen, Fr.'schen und Prid.'schen Inschriften nicht vorkommen, ja noch mehr, dass in allen diesen Inschriften — fast 800 an Zahl — nomina propria mit dem Radical ז höchst selten sind. Mir sind nur folgende bekannt: אח̇ם (Hal. 667, 1); עזאמר (Os. 26, 10, wo aber Levy und Hal. עמאמר lesen); חזרן (Fr. 46; es ist nicht ganz sicher, ob es ein Eigenname ist); אשזן (Hal. 62, 1, wo es wahrscheinlich Attribut und nicht eigentliches n. p. ist). Sehen wir uns aber die nomina propria mit dem Radical ח̇ (etwa 30 an Zahl) an, so fällt uns gleich der Eigenname יח̇ד durch seine Häufigkeit auf (Hal. 231, 7. 534, 1. 577, 1. 657, 1. = Fr. 45), in dem wir ohne jeden Zweifel يزيد wiedererkennen; יח̇דאל (Hal. 178 und 534, 1) ist natürlich nur ein

---

עבדרעתה n. p. masc., woraus man wohl schliessen kann, dass רעתה eine Göttin ist, die wir bei den Ḥimjaren wiederfinden.

compositum von زَيْد + ايل ebenso wie חֿידאלה (Os. XXXII, 1 und Hal. 411, 5) = زَيْد الله ist. Vgl. עבדלה, מעדאלה und מרדלה; חֿידמן wird vielleicht auch als Compositum زَيْد أمن angesehen werden können (vgl. עמאמן Fr. 32. 39).

In עֿזיזם (Os. XXXII, 1, vgl. auch Hal. 190, 1) werden wir غَزِيز, in אעֿזֿז (Fr. 40, 1 und 2) اعزاز, in חֿבר (Hal. 168, 1) زَيْد, in עֿזם (Hal. 190, 6 und 373, 5) vielleicht auch غَزاء und in חֿזמן (Prid. 11, 6) رزمن erkennen dürfen. Auch der in der Familie der Eponymi häufig vorkommende Name חֿזפרם (Os. I, 11. Hal. 51, 21. 650, 1 und Prid. VI, 2 u. a.) findet eine gute etymologische Erklärung in dem arabischen Quadrilitterum حَزْفَرَ „ad pugnam se paravit contra aliquem", und zum Ueberflusse können wir hinzufügen, dass es einen ḥimj. König Namens حَزْفَر gegeben hat, wie ich aus dem trefflichen Wörterbuche des Neś. ḥim. ersehe. Die Stelle (I, 145 b) lautet:

فَعْلَلٌ بالفتح (ق) ذو حَزْفَرِ بن شرحبيل بن الحارث بن مالك بن يزيد بن سدد بن حمير الاصغر ملك من ملوك حمير وهو احد المثامنة منهم قال امرؤ القيس

فَمَن يأمَنُ الايّامَ بَعدَ جُبَيهِمِ فَعَلنَ بهِ كما فَعَلنَ بحَزفَرِ

„Wer ist sicher vor den Zeiten nach Ǵaihem? Sie haben an ihm verübt, was sie an Ḥazfar verübt haben".

Ǵaihem ist der Name eines ḥimjarischen Königs, wie es ausdrücklich im Wörterbuche s. v. zu lesen ist, wo auch dieser Vers citirt wird. An beiden Stellen steht بحزق, was natürlich falsch ist. فَعَلَنَ muss sich auf ein vorhergehendes Subject beziehen, nicht auf الايّام, weil es masculinum ist und man auch nach dem determinirten الايّام streng grammatisch einen determinirten Relativsatz (صِلَة) erwarten müsste, worin freilich der Sprachgebrauch nicht sehr scrupulös ist.

Es scheint, dass das Geschlecht des حَزْفَر = חֿזפרם sehr berühmt war und dass aus seiner Mitte häufig die Eponymi gewählt

wurden, wie das häufige Vorkommen dieses Namens bei den Eponymi beweist. Vgl. noch Neš. him. I, 146 a التقعفل يقول الناس للمتكبّر هو يتقعفر علينا اى يتعظّم كانّه من آل ذى قعفر.

Zum Schlusse sei noch als Bekräftigung unserer Behauptung darauf hingewiesen, dass während sämmtliche angeführte Inschriften fast keinen einzigen, sicheren Eigennamen mit dem Radical ז aufweisen, die Inschriften von Hiṣn Ġurâb und Obne, die beide das Zeichen 𐩹 nicht haben, je drei nomina propria mit dem Radical aufweisen, darunter auch עזרם (= عُزْرُم) und רזין.

Nach dem Gesagten wird man wohl diese Thatsache nicht bestreiten können und gut daran thun, bei der Erklärung von Wörtern mit dem Zeichen 𐩹 in den verwandten Sprachen die entsprechenden Wurzeln mit ז zu berücksichtigen, wiewohl man es nicht immer mit gutem Erfolg thun wird, weil eben die archaistische Schreibweise in cursirenden Wörtern sich weniger erhält.

Anhang.

Zur Texteskritik der himjarischen Kaṣîde.

Diese 135 Verse zählende Kaṣîde des Nešwân ibn Sa'îd, die in poetischer Form eine Geschichte des alten himjarischen Reiches enthält und uns eine lange Reihe von himjarischen Königen und Fürsten vorführt, deren Herrlichkeit in den Staub gesunken ist und von denen uns nur die Denkmäler und Geschichtsbücher Kunde bringen, ist bekanntlich von Herrn Alfred v. Kremer nach einer Handschrift der Wiener Hofbibliothek (N. F. 112) herausgegeben worden.

Die Handschrift, die auf Veranlassung Hammer-Purgstall's im Jahre 1817 nach einem [1]) Codex der Rich'schen Sammlung in Bagdad angefertigt worden ist, enthält auch einen ausführlichen historischen Commentar, aus dem v. Kremer in seinem Buche „Ueber die südarabische Sage" viele Auszüge veröffentlicht und in sehr umsichtiger Weise verwerthet hat, ohne sich an eine Edition des höchst wichtigen Commentares zu wagen, die nach der Einen schlechten Handschrift nicht möglich war [2]). Bei der grossen Menge alter, zum grossen Theil sonst unbekannter Eigennamen, die diese Kaṣîde enthält und die, wie der Herausgeber ganz richtig bemerkt, eigentlich sie

1) Dieser Codex befindet sich jetzt im Britischen Museum. Vgl. Catalogus codd. mss. orient. qui in museo Britannico asservantur II S. 486.

2) Eine sehr anerkennende Beurtheilung und kritische Würdigung haben diese beiden werthvollen Schriften in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1865, 20. Stück von Nöldeke erfahren, der in vielen Resultaten mit dem Verfasser übereinstimmt und einige Gesichtspunkte aufstellt, die sich nach unserer durch die Halévy'schen Inschriften erweiterten Kenntniss als durchaus richtig bewähren.

uns erst werthvoll machen, kommt natürlich sehr viel auf die correcte Wiedergabe derselben an; aber bei dem Zustand der Handschrift und bei dem Mangel jedes Correctivs war eben keine Sicherheit in dieser Hinsicht zu erzielen und es musste, sollten diese seit der Entdeckung der ḥimjarischen Inschriften doppelt werthvollen Daten nicht ganz unbekannt bleiben, eine Edition versucht und einer spätern Zeit überlassen werden, ob nicht durch Auffindung einer correcteren Handschrift ein sichererer Text und ein besseres Verständniss des Commentars werde erzielt werden können.

Ein glücklicher Zufall giebt mir nun handschriftliches Material in die Hand, vermöge dessen ich in den Stand gesetzt bin, den ursprünglichen Text der Kaṣide, namentlich soweit es die Eigennamen angeht, mit völliger Sicherheit herzustellen und zum Verständniss des Commentars viele Beiträge zu liefern. Ich habe die Wahrnehmung gemacht, dass in dem öfters citirten Wörterbuche Šams-ul-'ulûm von Neświân ibn Sa'îd el-ḥimjarî, also dem selben Gelehrten, der die Kaṣide verfasst hat, fast alle Namen der alten ḥimj. Könige sich finden, die in der Kaṣide aufgezählt sind. Das Wörterbuch ist aber deshalb schätzenswerther als eine zweite Handschrift, weil nicht nur das consonantische Gerippe der Eigennamen durch die alphabetische Anordnung gesichert, sondern auch die vocalische Aussprache dadurch festgestellt wird, dass dieses Wörterbuch eine ganz bestimmte Reihenfolge der Formen einhält und nöthigenfalls durch ausdrückliche Umschreibung der Vocale vollends jeden Zweifel hebt.

An dieser Stelle soll die Reconstruction des Textes nicht versucht, aber eine kleine Probe gegeben werden, mit welcher Sicherheit wir den Text mit Hülfe des Wörterbuches wurden herstellen können. Ich wähle zu diesem Zwecke zwei Verse aus der Kaṣide, die aus lauter Eigennamen bestehen, deren correcte Schreibung um so weniger bezweifelt werden müsste, als diese Eigennamen genau in derselben Form oft im Commentare und in einem Gedichte über die „acht Kurfürsten" (Kremer, Altarab. Gedichte XIX) mit leichter Aenderung vorkommen.

Vers 95 der Kaṣide lautet nach Kremer:

„Wo sind die acht Fürsten und ihr Reich; jetzt sind sie erniedrigt durch den Wechsel der Zeiten, nachdem sie früher übermüthig waren".

In V. 96 und 97 werden die acht Fürsten aufgezählt [1]:

ذو ثعلبان وذو خليل ثم ذو　　　　شحر وذو جدن وذو صروح

أو ذو معار تعد او ذو جرجر　　　　وثقد نحا ذا مثكلان ملح

1) Ich bemerke, dass ich hier genau den Kremer'schen Text wiedergebe und die nicht vocalisirten Wörter, weil anderweitig unbekannt, von K. so belassen worden sind.

Zu ذو ثُعْلُبان ist zu bemerken, dass ذو ثَعْلَبان gelesen werden muss, wie folgende Stelle Neš. ḥim. I, 86b s. v. ثعلب beweist[1]):

ثُعْلُبان بضمّ الفاء واللام لب الثعلبان ذكر الثعالب قال

أَرَبٌّ يَبُولُ الثُّعْلُبَانُ بِرَأْسِهِ   لَقَدْ ذَلَّ مَنْ بَالَتْ عَلَيْهِ الثَّعَالِبُ

يعنى صنما بال عليه ثعلب وذو ثَعْلَبان بالفتح الاكبر ملك من
ملوك حمير وهو احد المَثامنة منهم[2]) واسمه ثوف بن شرحبيل بن
الحارث من وَلَده ذو ثعلبان الاصغر الذى دخل الحبشة[3]) اليمن غضبا لما
فعل المليك ذو نُواس بأهل الأُخْدُود من نصارى نَجْران[4]) وكان ذو
ثعلبان على دين النصارى وذو نواس على دين اليهود

Du-Ḫalil, Du-Ǵeden und Du-Ṣirwâḥ ist richtig; ich setze aber die drei betreffenden Stellen dennoch hierher, um jeden Zweifel zu heben und zu zeigen, wie nur selten einer der in der Ḳaṣîde aufgezählten Könige im Wörterbuche ausgelassen oder ausgefallen ist.

Neš. ḥim. I, 171a m. s. v. خَلِيل:

وذو خليل بن شرحبيل بن الحارث ملك من ملوك حمير وهو
احد الملوك المثامنة قال علقمة بن ذى جدن

أَوْ ذُو خَلِيلٍ كَانَ فِى قَوْمِهِ   يَبْنِى بِنَا الْحُلُومِ الْمُضْطَلِعِ[5])

وقال

تَهَدَّدُنِى كَأَنَّكَ ذُو خَلِيلٍ   بِأَعْظَمِ مُلْكِهِ أَوْ ذُو نُوَاسِ[6])

„Oder Du-Ḫalil, der in seinem Volke die Gebäude der Milde erbaut hatte, der Mächtige“.

„Du drohst mir, als ob du Du-Ḫalil wärest in seiner mächtigen Herrschaft oder Du-Nuwâs“.

---

1) Es sei hier ein für alle Mal darauf hingewiesen, dass der erste Band des Wörterbuches (ا — ش incl.) ganz unvocalisirt ist, der zweite dagegen theilweise nicht einmal diacritische Punkte hat, zum Theil jedoch von späterer, aber kundiger Hand vocalisirt worden ist.

2) Text: مثمنهم.

3) Text: الحيشة.

4) Text: تحوان.

5) Text: منا.

6) Text: ما عظم.

Neš. ḥim. I, 102 b u, s. v. جَدَن:

ذو جَدَن الاكبر ملك من ملوك حمير وهو احد المثامنة من ولده
ذو جدن الاصغر الذى عنى قُسّ بن ساعدة بقوله

صَافَحْتُ ذَا جَدَنٍ وَأَدْرَكَ مَوْلِدِى عَمْرُو بْنُ جُنْدٍ يَتَّقِى بِإِزَامِ

وجدن اسم موضع

Dieser Vers gehört dem von K. (Ueber die südarab. Sage S. 73) übersetzten Gedichte des Ḳuss ibn Sâ'idah an. Wir ersehen hieraus, dass K. mit Recht a. a. O. قُسّ statt قَيْس gelesen hat. Statt عمرو بن جند steht dort عمرو بن شمّر und statt صافحت heisst es dort صاحبت (vgl. Kremer, Altarab. Gedichte XII, 4).

Neš. ḥimj. II 70 a:

فِعوال بكسر الفاء ح صِرواح موضع باليمن قريب من مارب فيه بناء عجيب من مآثر حمير بناه عمرو ذو صرواح الملك بن الحارث بن مالك بن زيد بن سدد بن حمير الاصغر وهو احد الملوك المثامنة قال فيه قسّ بن ساعدة الايادى

وَعَلَى ٱلَّذِى مَلَأَ ٱلبِلَادَ مَهَابَةً عَمْرُو بْنُ حَارِ ٱلْقَيْلُ ذُو صِرْوَاحِ

„Und über denjenigen, der das Land mit Furcht erfüllt hat, 'Amr ibn Ḥâriṯ, der Fürst, Herr von Ṣirwâḥ".

Auch dieser Vers gehört, seinem Versmasse und Reim nach zu schliessen, dem angeführten Gedichte an, obwohl er im Commentare zu fehlen scheint.

In ذو جرفر wird der Leser schon längst ذو خَرْفَر erkannt haben, einen Namen, den wir in den Inschriften nachgewiesen haben. (Vgl. ob. VI).

ذو معار und ذو شجر sucht man vergeblich im Wörterbuche; dafür findet man aber ذو مَقَارٍ und ذو سَحَرٍ.

Neš. ḥim. II, 147 a m. s. v. مقر (فَعَال):

فعال بفتح الفاء ر ذو مقار ملك من ملوك حمير وهو احد المثامنة واسمه احمد بن زيد بن سدد بن حمير الاصغر قال فيه علقمة بن ذى جدن

وَٱلْقَيْلُ ذُو يَهَرٍ تَوَلَّى وَأَحْمَدُ ٱلْقَيْلُ ذُو مَقَرِ

„Und der Fürst Du-Jahar ging dahin und Ahmed, der Fürst, der Herr von Maķâr".

Ich bemerke, dass die LA. ذو يَهَرٍ richtig ist und dass so Himj. Ķaṣîde V. 104 für ذو بِهَرٍ gelesen werden muss. Als Beweis diene folgende Stelle.

Neš. him. II, 207 b, ob.

باب الياء والهاء وما بعدهما الاسماء بفتح الفاء والعين ذو يَهَرٍ ملك من ملوك حمير وهو من التَّبَابِعَة الا لَمْ قال فيه اسعد تُبّع

وَقَدْ كَانَ ذُو يَهَرٍ فِي ٱلْأُمُورِ يَأْمُرُ مَنْ شَاءَ لَا يُؤْمَرُ

„Und es hat Du-Jahar die Herrschermacht besessen: er befahl, wem es ihm beliebte, empfing aber keine Befehle".

ويروى أَنَّهُ أَجْبَرَ اهل ناحيته على عمل كان له وكان فيمن اجبره ابن لعجوز كبيرة من حمير فتيّاً ولدها للمسير بالليل الى عمل الملك فلزمته امّه الى ان ارتفع النهار وسارت معه الى ذى يهر فاظهر الغضب على ولدها لابطائه فقالت العجوز

تَرَفَّقْ بِنَفْسِكَ يَا ذَا يَهَرْ[1] فَٱلْيَوْمُ لَكَ وَغَدًا لِآخَرْ

فاتّعظ بقول العجوز واطلق الناس عن ذلك العمل وتركه

„Werde müde o Du-Jahar! denn der heutige Tag gehört dir, der morgende einem andern".

Diese beiden Correcturen sind deshalb so interessant, weil wir thatsächlich מקרם und יהר in den Inschriften finden, wie wir weiter unten nachweisen werden.

Es bleibt noch übrig ذو سَحَرٍ zu belegen.

Neš. him. I, 299 a m. s. v. سَحَر:

وذو سَحَرٍ اسم ملك من ملوك حمير وهو يريد ذو سحر بن شرحبيل بن الحارث بن مالك بن زيد بن حمير الاصغر وهو احد الملوك الثمانية الذين يسمّون المثامنة قال فيهم الشاعر

1) Text: تَرَفَّقَ; die Änderung wird vom Metrum gefordert.

مَقَامَةُ ٱلْمُلْكِ مِنْ حِمْيَرِ أُولُو ٱلْأَمْرِ مِنْ سَبَأَ ٱلْأَصْغَرِ

ثُمَّ ذُو خَلِيلٍ وَذُو تَغْلَبَانَ [وَذُو عَثْكَلَانَ] وَذُو سَحَرِ

وَذُو قَصَرٍ صِرْوَاحٍ مَعَ ذِي مَقَارَ وَذُو جَدَنٍ ثُمَّ ذُو خَرْفَرِ

Zu dieser Stelle ist zu bemerken, dass بَرِيلٌ zu lesen und nicht Barid, wie wir (Ueber die südarab. Sage S. 25 Z. 5) finden. Wir brauchen nur Neš. ḥim. I 52 b s. v. برل (فَعِيل) aufzuschlagen, um uns davon zu überzeugen:

بَرِيل اسم ذى سحر ملك من ملوك حمير قال فيه اسعد تبّع

وَمِنْ ذِي بَرِيلٍ وَمِنْ ذِي يَنُوف نِلْتُ ٱلْعَدَدَ ٱلْأَكْثَرَ ٱلْأَعْثَرِ

„Ich habe die grosse Zahl (von Heeren oder Reichthümern?) von Du-Baril und Du-Janûf überkommen".

وكان الاصل فيه برى إل اى برى الله وخلق وخلقه الله كما قيل فى

جبريل وميكايل اى خلق الله عزّ وجلّ،

Der hier angeführte Vers kommt auch s. v. عثر (أفعل) genau so vor. Die Erklärung von بريل macht unserem Ḥimjaren alle Ehre. Sie trägt durchaus den Stempel der Wahrheit an sich, und das umsomehr, als ברי und בריא häufig in den Inschriften vorkommt, vgl. heb. בְּרָאיָה ,עֲשָׂהאֵל ,עֲשָׂיָה u. s. w. Wir kehren zur angeführten Stelle s. v. سحر zurück und bemerken noch, dass das in Klammer gesetzte وذو عثكلان in der Handschrift fehlt, es aber durch den Sinn und das Metrum gefordert wird, ferner, dass عثكلان unter dem Worte im Wörterbuche ausgefallen zu sein scheint, dass aber die Consonanten nichtsdestoweniger durch zwei Stellen gesichert sind. Es kommt nämlich s. v. ذو und s. v. ثمان eine Aufzählung aller acht Könige vor und an beiden Stellen begegnen wir dem ذو عثكلان; allerdings bleibt die Vocalisation zweifelhaft.

Ich begnüge mich hier nur noch die Stelle s. v. ثمان I, 90 b anzuführen:

وثمانية املاك من ولد حمير الاصغر بن سبا الاصغر يسمّون المثامنة
جعلوا لذلك اسما علما لهم للفرق بينه وبين ثمانية العدد النكرة قال
رجل من العتيك بن اسلم بن يذكر بن عنزة بن اسد بن ربيعة بن
نزار لرجل من بني يربوع

تطول عليّ بالانساب حتى   كانّك من مثامنة الملوك
من آل مرثد او ذي خليل   وذي جدن بني القيل المليك
وذي صرواح او ذي ثعلبان   ومن ذي خنفر عالي السموك
ومن ذي عثكلان وذي مقار   ذوي العلياء والمجد العتيك
اولئك خير املاك البرايا   وارباب الفخار بلا شريك

فاجابه اليربوعي

تفاخرني بقوم لست منهم   فما سبب الملوك الى العتيك
شهدت بما شهدت به فابلغ   بصدق شهادتي لهم الزكيّ[1]
ولكن لي عليك قديم مجد   وعالي مفخر صعب السلوك
بيربوع وغلب من فتيّة[2]   لهم كانت رادفات الملوك

„Du machst mir gegenüber so viel Wesens von deinem Ahnenstolz, als ob du ein Sprössling der acht Könige wärest.

Aus dem Geschlechte der Marâṯid oder von Du-Ḫalil und Du-Ǵeden, den Abkömmlingen des fürstlichen Königs.

Von Du-Ṣirwâh oder Du-Ta'labân, von Du-Ḫat'far, dem hochedlen.

Von Du-'Aṯkalân und Du-Maḳar, den Männern des Hochsinns und alten Ahnenruhmes.

Diese sind die besten Könige der Schöpfung, die Herren des Ruhmes, die ihres Gleichen suchen.

Da erwiederte der Jerbû'ite:

Du prahlst mir mit Ahnenstolz von Leuten, von denen du nicht abstammst; was haben die Könige mit den 'Atîk zu schaffen?

1) Text: الوكي.

2) Text: تميمة.

Ich bezeuge dasselbe was du bezeugt hast; wie beredt ist die Wahrheit meines schwachen Zeugnisses für sie!

Aber dir gegenüber besitze ich alten Ruhm und hohen Ahnenstolz, der schwer zu erreichen ist.

Durch Jerbû' und Galb von seinen Recken; sie nahmen den ersten Rang nach den Königen ein".

Zu bemerken ist nur, dass in Vers 2 آل مرثد anstatt ذو سحر steht. Bedenkt man aber, dass nach Vers 99 der him. Ḳaṣîde Ḏu-Marâṯid der Sohn des ذو سحر ist, so wird darin kein Widerspruch zu erblicken sein.

Wir glauben mit diesen Nachweisungen den Beweis geliefert zu haben, dass die Eigennamen der Ḳaṣîde einer Textesverbesserung bedürfen und dass im Wörterbuche die nöthigen Materialien, wenn auch zerstreut, vorliegen, mit deren Hilfe ihre ursprüngliche Form hergestellt werden kann.

Es fragt sich nur, ob wir denn auch für die Geschichte und Sprachkunde Südarabiens etwas gewinnen, wenn wir die Ḳaṣîde reconstruiren? Dürfen wir auch annehmen, dass Neśwân, der gegen Ende des sechsten Jahrhunderts d. H. gestorben ist, seine Angaben auf Grund alter, vertrauenswürdiger Ueberlieferungen niedergeschrieben habe? Und dürfen wir ferner voraussetzen, dass er diese Ueberlieferungen in unverfälschter und unverstümmelter Form überkommen habe?

Wir glauben diese Fragen in gewisser Beziehung bejahen zu müssen. In gewisser Beziehung, weil es uns natürlich fern liegt zu glauben, dass alle seine Genealogien auf wirklicher und echter Tradition beruhen, noch weniger, dass die aus den Namen herausgedeuteten Geschichtchen irgend welche historische Basis haben. Dass aber die Namen zum grossen Theil echte, alte himjarische Namen und zwar vornehmlich von Königen, Baronen und Oberpriestern sind, haben bereits Kremer und Nöldeke ausgesprochen, denen wir uns vollständig anschliessen. Freilich wird der volle Beweis für diese Behauptung erst nach Untersuchung des ganzen Stoffes geführt werden können, aber auch aus den wenigen Eigennamen, die wir in diesem Schlussabschnitt besprochen haben, ergiebt sich dieses Resultat mit grosser Wahrscheinlichkeit. Eine Vergleichung dieser Namen mit denen in den Inschriften soll es veranschaulichen:

ذو مرثد, מרת'דם | בני häufig in den Inschriften; ذو حرفر, חרפ'רם der Stammvater mehrer Eponymi, vgl. oben S. 619; ذو خليل, ח'ללל Hal. 51, 19. Os. XIII, 13; ذو جدن, גדן Hal. 478, 7 und sogar דגדן Hal. 615, 18 neben דח'רפ'רם; ذو مقر, מקרם | בן | אבכרב Hal. 650, 1 vgl. auch Hal. 598, 1, wo es aber zweifelhaft ist, ob

es Eigenname ist; ذو صرواح, בחגרן | צרוח Hal. 51, 13; ذو يَهَّر, מחפדן | יהר „der Thurm Jahar" H. 187, 6; בירתסם | יהר „ihre Burg Jahar" Hal. 188, 5, vgl. noch Os. 30, 5. Hal. 615, 28. 165. 85, 3 u. s. w. Also von zehn nicht etwa besonders ausgewählten Namen, die in der Ḳaṣîde vorkommen, finden sich sieben in den Inschriften und merkwürdiger Weise drei Namen in Einer Inschrift. Von diesen zehn Namen waren vier bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt, andere falsch vocalisirt. Zu den sieben Namen der Ḳaṣîde, die wir in den Inschriften nachweisen konnten, gehören drei, die wir erst mit Hilfe des Wörterbuches haben reconstruiren und identificiren können.

Nach diesem Resultate wird wohl eine weitere eingehende Untersuchung und Verwerthung des im Wörterbuche zerstreut daliegenden Materials erwünscht erscheinen. Diese Untersuchung wollen wir, wenn Fachmänner unserem Urtheile beistimmen werden, in allernächster Zeit zu unternehmen versuchen.

Die runden Zahlen im Hohenliede.

Von

S. J. Kaempf.

Im Hohenliede kommt die Zahl 60 zweimal (III, 7; VI, 8), und die Zahl 80 einmal (VI, 8) vor. Der historische Charakter dieser Zahlen wird von mehreren Interpreten aus triftigen Gründen angezweifelt; zwingende Beweise für die diesbezüglich ausgesprochene Vermuthung werden indessen nicht beigebracht. Nur Magnus (Kritische Bearbeitung und Erklärung d. Hl.'s S. 221) weist auf eine Stelle im Talmud hin, wo die Zahl 60 als eine runde erscheint[1]). Es braucht wohl aber nicht erst hervorgehoben zu werden, dass völlige Gewissheit in der fraglichen Beziehung nur zu erlangen sei, wenn eine ganze Reihe authentischer Stellen nachgewiesen wird, in denen die betreffenden Zahlen in einem Zusammenhang stehen, der über ihre Bedeutung keinem Zweifel Raum gestattet. Demgemäss lassen wir hier mehrere einschlagende Stellen aus der ausserbiblischen, hebräischen und chaldäischen Literatur Revüe passiren.

1. Synhedr. 7a:

כי רחמתין הות עזיזא · אפותיא דספסירא שכיבן · השתא דלא
עזיזא רחמתין · פוריא בת ש׳ זין גרמידין לא סגיא לן:

„Einst lagen wir — als uns're Lieb' war mächtig —
Auf Schwertesbreite nur — und schliefen prächtig;
Jetzt, wo die Liebe lau — genügt uns kaum
Ein Riesenbett von sechzig Ellen Raum". [2])

2. Chol. 48 b:

שתין מני פרזלא תלו לבקא בקורנסיה:

„Mückenstachel viel Schmerz Dir machen kann, —
Sechzig Minen Eisen hängen daran".

---

1) Das zweite Citat ib. gehört Pseudo-Sirach an, ist mithin unzuverlässig. Siehe Ben-Seb, חכמת יהושע בן סירא, pag. VIII; Fürst, חרוזי פנינים, S. 22; Dukes, Blumenlese, S. 83.

2) conf. Fleischer, Ali's hundert Spr. p. 77: ضاقت الدنيا على المتباغضين; u. Schiller, der Parasit IV. Act, 4. Auftr.

3. B. Kam. 92b:

שִׁתִּין תכלי מטי לככא דקל חבריה שמע ולא אכיל:

„Ach! sechzigfache Pein
Fühlt dessen Zahngebein,
Der fastend zu muss schauen,
Wie And're Speise kauen“.

4. Moed Kat. 28a:

(Ungleiches Schicksal bei gleicher Würdigkeit.)
In des Einen Hause
Sechzig Hochzeitsfälle (שִׁתִּין תלולי)
In des Andern Kreise
Sechzig Sterbefälle (שִׁתִּין תכלי).

Zu dieser Stelle bemerken bereits die alten Glossatoren, dass da die Zahl 60 nicht strict (לאו דווקא) zu nehmen sei.

5. B. mez. 107b: [1])

שִׁתִּין רהיטין רְהִטִין ולא מטין לגברא דמצפרא כריך:

„Wer einen guten Imbiss früh genommen,
Dem können sechzig Läufer nach nicht kommen“.

In der Mischnah (Tract. Aboth V, 24) wird das vollendete sechzigste Lebensjahr des Menschen als Beginn des Alters bezeichnet, und demgemäss wird Moëd Kat. 28a die Ansicht ausgesprochen, dass „vor vollendetem sechzigsten Lebensjahre sterben“, heisse: „vor der Zeit hingerafft werden“ (כרת). Ein berühmter Lehrer — wird ebenda erzählt — feierte deshalb seinen sechzigsten Geburtstag auf ganz besonders glänzende Weise, weil — wie er sagte — er nunmehr sicher sei, nicht vor der Zeit hingerafft zu werden. In diesem Sinne wird der Zahl 60 die Zahl 6 gegenüber gestellt — der Abschluss der Kindheit dem Beginn des Alters; so z. B. M. Kat. 9b:

בת שִׁתִּין כבת שִׁית לקל טבלא רְהטא:

„Die Sechzigjähr'ge, wenn Musik erschallt,
Eilt hin gleich Jener, die erst sechs Jahr alt“.

Die Zahl 60 wird häufig auch angewendet, um das Verhältniss zwischen Grossem und Kleinem zu bestimmen, ja, um das Kleine zu einem Minimum herabzudrücken. Der dieses Verhältniss bezeichnende Terminus lautet: אחד מִשִּׁשִּׁים (das Eine verhält sich zum Andern, wie) „1 zu 60“. So, z. B., die Aussprüche Ber. 57b: אש אחד מִשִּׁשִּׁים לגיהנם · שֵׁנָה אחד מִשִּׁשִּׁים למיתה · חלום אחד מִשִּׁשִּׁים לנבואה וכו' [2]). In einem andern Sinne erscheint der Terminus אחד מִשִּׁשִּׁים in folgendem Ausspruch (Ned. 39b): „Wenn einen Kranken eine ihm sympathische Person besucht, so vermindert dies sein Leiden um $^1/_{60}$“ (conf. B. mez. 30b) — נוטל אחד מִשִּׁשִּׁים.

---

1) Diese Stelle citirt Magnus a. a. O.

2) Man vgl. auch Pesach. 94a.

Dieser Charakter der Zahl 60 wurzelt wohl darin, dass diese ein Product der Verzehnfachung der Zahl 6 ist, welch' letztere zu den Bezeichnungen einer kleinen unbestimmten Mehrheit gehört (wie schon in der Bibel die Zahl 7). Z. B. Ber. 44b:

טבא ביעתא מגולגלתא משיתא קייסי סולתא:

„Ein weichgesotten Ei giebt mehr Nahrung als sechs Maass feines Mehl".

Desgl. Synh. 20a:

ששה תלמידים מתכסים בטלית אחת:

Sechs Schüler bedecken sich mit einem Ueberwurf (Bild grosser Armuth).

Was die Zahl 10 betrifft, so erscheint sie schon in der Bibel nicht nur als heilige, sondern auch als runde Zahl, als Bezeichnung einer grösseren unbestimmten Mehrheit. So Genes. 31, 7; Lev. 26, 26; Num. 14, 22; 1. Sam. 1, 8; Hi. 19, 2; Kohel. 7, 19 u. a. a. O. In der ausserbiblischen Literatur:

Ketub. 62a:

רוצה אשה בקב ותפלות מעשרה קבין ופרישות:

„Ein einzig winzig Maass (schmale Kost)
Bei leichter Lebensart
Behagt dem Weibe mehr,
Als zehn mit Ernst gepaart".

Kidd. 49b:

עשרה קבין שיחה ירדו לעולם ׳ תשעה נטלו נשים:

„Zehn Maass Geschwätz ist in die Welt gekommen,
Neun haben sich davon die Frau'n genommen".

Was aber die Zahl 6 betrifft, so dürfte sie ihre Bedeutung als runde Zahl wohl den 6 Schöpfungstagen zu verdanken haben. Einen Anhaltspunkt dafür bietet der Ausspruch: שית אלפי שני הוי עלמא (Synh. 97a). Vgl. Ps. 90, 4.

Für die Beziehung der Zahlen 60 und 6 zu einander ist es gewiss bezeichnend, dass für den biblischen Ausdruck שש מאות אלף (Ex. 12, 37; Num. 11, 21) in der ausserbiblischen Literatur der Terminus ששים רבוא (60 Myriaden) sich findet.

Im Midr. Mechilta XII wird der Passus ששים גבורים (HL. III, 7) geradezu auf שש מאות אלף l. c. bezogen, freilich im Geiste der allegorischen Interpretation (conf. Dan. 3, 2).

Dass die Zahl 60 auch auf nichtsemitischem Gebiete als runde Zahl figurirt, ist bereits mehrfach hervorgehoben worden; namentlich wird auf das Lateinische hingewiesen, wo „sexaginta" als runde Zahl erscheint. Von entschieden grösserem Interesse ist es aber, dass im Griechischen, in einer dem Hohenliede in vielfacher Beziehung so nahestehenden Dichtung, der Passus: „τετράκις ἑξήκοντα κόραι" sich findet (Theokr. XIII, 24).

Ist nun die wahre Bedeutung der Zahl 60 im HL. richtig erkannt, so kann auch über den wahren Charakter der Zahl 80 daselbst kein Zweifel mehr obwalten; letztere ist als eine unbestimmte

Steigerung der ihr vorangehenden Zahl der grösseren Mehrheit zu betrachten, was umsomehr einleuchtet, wenn man die 80 als verdoppelte 40 in's Auge fasst. Für die Bedeutung der Zahl 80 als Bezeichnung einer unbestimmten grossen Mehrheit können folgende Stellen als Anhaltspunkte dienen. B. batr.[1]) wird mitgetheilt, dass der Patriarch Hillel I. achtzig Schüler gehabt habe, was gewiss nicht strict zu nehmen ist, besonders im Hinblick auf eine andere Meldung, dass Menahem, der Gefährte des Ersteren, als er sich von der Hillel'schen Partei trennte, achtzig Schüler-Paare (שמונים זוגים) nach sich gezogen habe (Jerus. T. Chag. II, 2; bab. T. Chag. 16a). Ber. 44a ist von achtzig Brüder- und achtzig Schwestern-Paaren die Rede. Zuweilen wird der Zahl 80 noch eine kleine runde Zahl beigefügt, was den Zweck zu haben scheint, den Begriff der unbestimmten Mehrheit noch zu steigern. So, z. B., wenn B. Kam. 92b von der Galle gesagt wird, dass von ihr 80 und 3 Krankheitsarten (שמונים ושלשה חלאין) ausgehen u. drgl. m.[2]).

Dass das Voranstehende geeignet ist, neben der Feststellung der Bedeutung der Zahlen 60 und 80 im HL. auch über manche Stelle im Kanon, wo die Zahlen 6, 60, 80 und 85 sich finden, neue Vermuthungen hervorzurufen, und manche exegetische Schwierigkeit zu beseitigen, dürfte sich von selbst verstehen[3]).

---

1) 118a; Suk. 28a.

2) Die Hinweisung Ib. auf den Zahlenwerth von קהלת hat nur einen mnemonischen Zweck.

3) Unter der Ueberschrift: „Zahlen" hat Kaemcker in jüngster Zeit in Schenkel's Bibel-Lexicon, Schlussheft, die in der Bibel vorkommenden heiligen und bedeutungsvollen Zahlen eingehend besprochen. — Näheres in meinem Commentar zum Hohenliede, der bald erscheinen dürfte.

Notizen und Correspondenzen.

Die Pehlevi-Erzählung von Gôsht-i Fryânô und der kirgisische Büchergesang „Die Lerche“.

Von

Reinhold Köhler.

Es scheint bisher noch nicht bemerkt worden zu sein, dass die Pehlevi-Erzählung von Gôsht-i Fryânô und ein kirgisischer „die Lerche“ betitelter Büchergesang, welche beide Dichtungen erst seit einigen Jahren bekannt gemacht worden sind [1]), in ihrem Inhalte der Art mit einander übereinstimmen, dass eine aus der andern herzuleiten sein wird.

Nach der Pehlevi-Erzählung sandte einst der Zauberer Akht, welcher sich vorgenommen hatte, die Stadt der Räthsellöser zu zerstören und ihre Einwohner zu tödten, an Gôsht-i Fryânô, einen frommen Einwohner dieser Stadt, die Botschaft: „Komm zu mir, damit ich dir 33 Räthsel aufgeben kann, und wenn du keine Antwort gibst oder sagst: Ich weiss nicht, dann werde ich dich sofort tödten.“ Gôsht-i Fryânô folgte der Aufforderung und löste sämmtliche Räthsel auf. Hierauf gab er nun seinerseits dem Zauberer drei Räthsel auf, und da dieser sie nicht beantworten konnte, vernichtete er ihn durch eine gewisse heilige Formel.

In dem kirgisischen Gesang wird erzählt, wie der Prophet Aesrät Ali, der die Schuld eines armen Gläubigen zu bezahlen versprochen hat und deshalb auszieht, das Geld zu suchen, von einer Lerche in eine von Ungläubigen bewohnte Stadt getragen wird. Als er sich dort als einen der Propheten zu erkennen gibt,

---

1) Die Pehlevi-Erzählung ist von E. W. West im Original und in englischer Uebersetzung herausgegeben in M. Haug's Ausgabe des „Book of Ardâ-Virâf“ (Bombay und London 1872), S. 205—66. Den kirgisischen Gesang hat W. Radloff im Original und in deutscher Uebersetzung mitgetheilt in seinem Werke „Die Sprachen der türkischen Stämme Süd-Sibiriens und der Dsungarischen Steppe. I. Abtheilung. Proben der Volkslitteratur“. III. Theil (St. Petersburg 1870), S. 693 ff., Uebersetzung, III. Theil, S. 780 ff.

soll er getödtet werden, wenn er nicht zehn Fragen des Mullas der Ungläubigen beantwortet. Er beantwortet alle zehn Fragen und richtet darauf seinerseits drei Fragen an den Mulla. Der Mulla beantwortet sie gleichfalls richtig und bekennt sich dadurch zum Islam und mit ihm werden sämmtliche Bewohner der Stadt Gläubige. Ali, reich mit Gold und Silber von ihnen beschenkt, wird von der Lerche wieder zurückgetragen und bezahlt die Schuld des Armen.

In beiden Dichtungen findet also ein Räthselkampf um Leben und Tod zwischen einem Gläubigen und einem Ungläubigen statt, und in beiden gibt der Gläubige, nachdem er die Räthsel des Ungläubigen beantwortet, nun seinerseits dem Ungläubigen drei Räthsel auf. Zu diesen Uebereinstimmungen kömmt aber nun noch eine wichtige Uebereinstimmung in den Räthseln der beiden Dichtungen, indem nämlich die zehn Räthsel des Mullas auch unter den dreiunddreissig des Zauberers Akht vorkommen. Die zehn Räthsel des Mullas sind die folgenden:

1) Was ist nur eins und nicht zwei? Was meine ich?
2) Was sind nur zwei und nicht drei? Was meine ich?
3) Was sind nur drei und nicht vier? Was meine ich?
4) Was sind vier und nicht fünf? Was meine ich?
5) Was sind fünf und nicht sechs? Was meine ich?
6) Was sind sechs und nicht sieben? Was meine ich?
7) Was sind sieben und nicht acht? Was meine ich?
8) Was sind acht und nicht neun? Was meine ich?
9) Was sind neun und nicht zehn? Was meine ich?
10) Was sind zehn und nicht elf? Was meine ich?

Und unter den dreiunddreissig Räthseln des Zauberers Akht kömmt als dreizehntes [1]) folgendes vor:

Was ist das Eine? und was die Zwei? und was die Drei? und was die Vier? und was die Fünf? und was die Sechs? und was die Sieben? und was die Acht? und was die Neun? und was sind die Zehn?

Die Antworten auf die Fragen über die Zahlen von Eins bis Zehn sind in beiden Dichtungen verschieden. In der Pehlevi-Erzählung wird geantwortet: Das Eine ist die gute Sonne, die die ganze Welt erleuchtet; und die Zwei sind das Einathmen und das Ausathmen; und die Drei sind die guten Gedanken und guten Worte und guten Thaten; und die Vier sind Wasser und Erde und Bäume

---

1) Auf das dreizehnte Räthsel („Das dreizehnte Räthsel, welches er fragte, war dieses: Was ist u. s. w.“) folgt gleich darauf das dreiundzwanzigste („Das dreiundzwanzigste Räthsel, welches er fragte, war dieses: Was ist u. s. w.“), und in mehreren Handschriften ist ausdrücklich eine Lücke angedeutet. West bemerkt dazu (S. 223): It is not, however, absolutely certain that there is any omission; for the 13th. enigma contains ten questions which, if counted separately, would exactly correspond with the missing number; on the other hand, it must be admitted that some of the other enigmas contain several questions, which are not counted separately as here suggested.

und Thiere; und die Fünf sind die fünf guten Kaianiden [Kai-Kabâd, Kai-Kahûs, Kai-Khûsrôv, Kai-Lôrâsp, Kai-Gushtâsp]; und die Sechs sind die sechs Zeiten der Gâhanbârs; und die Sieben sind die sieben Erzengel; und die Acht sind die acht guten Berühmtheiten; und die Neun sind die neun Oeffnungen im Körper des Menschen [1]; und die Zehn sind die zehn Finger an den Händen des Menschen.

In der kirgisischen Dichtung sind die Auflösungen, die in Antworten von je vier Zeilen gekleidet sind, die folgenden: 1) Gott, 2) Sonne und Mond, 3) das Oturashyp [2], 4) die vier Chalifen Omar, Osman, Hasret Ali und Abu Bekr, 5) die fünf Gebete mit den Waschungen, 6) die sechs Worte des Imans Gottes, 7) die sieben Höllen, 8) die acht Paradiese, 9) die neun Söhne des Propheten Ibrahim, 10) die zehn Monate der Schwangerschaft.

Fragen wir nun nach dem Alter der beiden verglichenen Dichtungen, so ist die kirgisische Dichtung als solche höchstens einige Jahrhunderte alt, da die Kirgisen erst „seit mehreren Jahrhunderten" (Radloff a. a. O., Uebersetzung, III, S. XVI) Muhammedaner sind, aber es ist wohl anzunehmen, dass dem kirgisischen Gesang eine ältere muhammedanische Ueberlieferung zu Grunde liegt. Vielleicht ist eine solche sogar noch vorhanden und Leser dieser Zeitschrift können sie nachweisen. Diese Ueberlieferung würde aber immer jünger sein als die von Gôsht-i Fryânô, über deren Alter West (S. LXXVI, vgl. auch S. 249, Anmerkung 1) sich also äussert:

Since the subject matter of the tale of Gôsht-i Fryânô is already mentioned in the Zand texts, we may presume that a book, containing the enigmas of Akht, the sorcerer, and those of his opponent, Gôsht-i Fryânô, was in existence even long before the Sasanian times, perhaps as early as the latter end of the Achæmenian period. Whatever may be the age of the present work, it is, on the main, certainly based on ante-Sasanian sources.

Hiernach darf man wohl annehmen, dass die Geschichte von dem Räthselstreit zwischen dem Propheten Ali und dem ungläubigen Mulla aus der von Gôsht-i Fryânô und dem Zauberer Akht entstanden ist.

---

1) J. Perles, Zur rabbinischen Sprach- und Sagenkunde, Breslau 1873, S. 99, bemerkt, dass „die neun Oeffnungen (Augen, Ohren, Nasenlöcher, Mund, After, Glied) auch Sabbat 108 b aufgezählt und im täglichen Ritual erwähnt werden, vgl. Berach. 60 b." Ich erinnere noch an die Verse im altdeutschen Freidank (21, 11. 12):

Niun venster leslich mensche hât,
von den lützel reines gât,

die sich in Hugo's von Trimberg Renner V. 23153—54 wiederholen.

2) Die ganze Antwort lautet:

Ich will sagen, was ich weiss, viele sind versammelt,
Wird es richtig sein, wenn ich so sage?
Was sollen es vier sein, du feindlicher Ungläubiger,
Auf das Nachtgebet folgt das Oturashyp.

Auf das Verhältniss der beiden Dichtungen, insbesondere der Fragen über die Zahlen von Eins bis Zehn, zu dem bekannten jüdischen Osterliede über die Zahlen von Eins bis Dreizehn und zu den vielen über ganz Europa verbreiteten christlichen Seitenstücken desselben [1]), so wie zu einigen europäischen Volksmärchen [2]), einzugehen, unterlasse ich vorläufig, indem ich erst abwarten will, ob mir nicht eine ältere Fassung der Erzählung vom Propheten Ali nachgewiesen wird.

Die Goldunze.

Von

A. Sprenger.

Grössere Summen wurden zu Anfang des Islâms in Unzen أوقية (mit oder ohne den Beisatz „Gold") bestimmt, und die Traditionisten berichten einstimmig, dass eine Unze vierzig Dirhem gleich sei. In einem Excursus über die Valuta der Araber, im Leben des Moḥammad B. 3 S. 136, habe ich mich von der Voraussetzung leiten lassen, es seien ʿOmarische Dirhem zu verstehen, und ich bin, wie ich jetzt sehe, falsch gegangen. Im Kaschschâf S. 68 kommt nämlich folgende Notiz vor: الاوقية اربعون درهما وستة دنانير „die Unze hat den Werth von vierzig Dirhem oder sechs Dynâr". Da aus einem römischen Pfund Gold 72 Dynâr geprägt wurden, so sind sechs Dynâr $^1/_{12}$ Pfund oder eine Gewichtsunze. Ueber den Werth der Goldunze sind wir daher im Reinen, und es fragt sich nur, wie viele Unzen Silber man damals in Makka für eine Unze Goldes erhalten konnte. Wenn ʿOmarische Dirhem, wovon zehn das Gewicht von sieben Dynâr hatten, gemeint sind, so erhielt man bloss $4^2/_3$ Unzen Silber dafür. Ein solches Verhältniss des Werthes der edeln Metalle ist nicht denkbar, denn im Byzantinischen Reiche konnte man damals $14^2/_5$ Unzen Silber für eine Unze Gold einhandeln. Die Traditionisten müssen also den

---

1) Bereits in meiner Besprechung des dritten Theils der Uebersetzungen von Radloff's Proben im Literarischen Centralblatt 1870, No. 52, habe ich auf diese Lieder hingewiesen, und Perles a. a. O. S. 98 f. hat bemerkt, die dreizehnte Frage des Zauberers Akht „laute wie in dem Responsorium der Passahhagadah: אחד מי יודע" (d. i. eben jenes auch von mir gemeinte jüdische Lied). — Wenn Perles S. 99 sagt, die einunddreissigste Frage des Zauberers Akht beziehe sich auf Rauch und Gras, so hat er die Worte in West's englischer Uebersetzung dust und grease missverstanden.

2) von Hahn, Griechische und albanesische Märchen, II, 210; Haltrich, Deutsche Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen, No. 32; Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg, S. 303, No. CDXV.

vollgewichtigen وافٍ Dirhem meinen. Da dieser gerade so schwer ist wie ein Dynâr, so stellte sich der Werth einer Unze Gold = dem Werth von $6^{1}/_{2}$ Unzen Silber. Selbst dieser Wechselkurs ist unter den erwähnten Umständen unbegreiflich, doch wird er durch mehrere Berechnungen in meinem Excursus über die Valuta bestätigt; denn sie ergeben ein Verhältniss des Goldes zu Silber wie 1 : 7 und 1 : $7^{1}/_{2}$. Die Schwankungen des Kurses waren gross und das Silber stieg unter den früheren Chalyfen fortwährend im Werthe.

Abû-l-'Alâ al-Ma'arri als Freidenker.

Von

Dr. Ign. Goldziher.

Herr Hofrath von Kremer hat uns in dem letzten Hefte dieser Zeitschrift in dem Aufsatze „Ein Freidenker des Islam" den unter den Arabern mit Recht hochgeschätzten Dichter Abû-l-'Alâ al-Ma'arri al-Tanûchi von einer Seite vorgeführt, von welcher aus der Charakter dieses Dichters bisher noch keine genügende Würdigung erfahren hat, und diese Mittheilungen sind um so werthvoller, als sie uns zum ersten Male einen Blick in dessen wenig gekannte poetische Sammlung: *Luzûm mâ lâ jalzam* zu werfen gestatten.

Ich erlaube mir hieran einiges auf die religiöse Freisinnigkeit und den skeptischen Charakter des Abû-l-'Alâ Bezügliche anzuschliessen, was meines Wissens noch nicht bekannt ist.

Ich beginne mit der Mittheilung zweier Epigramme des Abû-l-'Alâ, von welchen ich nur soviel weiss, dass sie in der Sammlung سقط الزند sich nicht vorfinden, aber nicht angeben kann, ob dieselben in einer der sonstigen Sammlungen unseres Dichters Platz gefunden haben. Ich verdanke die Kenntniss dieser Epigramme meinem Damascener Freunde Muṣṭafa Efendi Shâ'i, welcher mir dieselben gleichsam als شواهد für seinen eigenen muhammedanischen Voltaireianismus anführte, als wir an einem schönen Ramadân-Nachmittage des Jahres 1873 in seiner Wohnung über die Sendung Muhammeds und den absoluten Werth des Islam conversirten. Mein Freund hat mir diese Gedichtchen eigenhändig in meine سفينة (Notizbuch) eingeschrieben mit der Ueberschrift: لابي العلآء und dies ist die einzige Beglaubigung, die ich meiner رواية beigeben kann. Das erstere lautet:

في القدس قامت ضجّة * ما بين احمد والمسيح

هذا بناقوس يرنّ · وذا بأذان يصيح
كلٌّ يشيّد دينه · يا ليت شعري ما الصحيح

„In Jerusalem entstand ein Lärm zwischen Aḥmad und al-Masîḥ;
Dieser lärmte mit seinem nâkûs (Holzklapper, die primitive Art unserer heutigen Glocken) und jener schrie die Adâne;
Jeder von beiden erhebt seine eigene Religion — o könnt' ich doch wissen, welche die rechte ist?"

Ist dieses Epigramm wirklich von Abû-l-ʿAlâ, so sehen wir in demselben seine den Religionen entgegengebrachte Gesinnung mit einer Schroffheit ausgedrückt, wie sie in der muhammedanischen Literatur vielleicht nur noch bei dem Perser ʿOmar Chajjâm anzutreffen ist [1]. Es sei noch darauf hingewiesen, dass auch hier das nâkûs als Symbol des Christenthums gegenüber dem adân, Symbol des Islam, erscheint. Bekanntlich wird in der Tradition die Einsetzung des adân dem nâkûs der Christen und dem بوق der Juden entgegengesetzt, so dass die Vorstellung von dem Christenthum leicht mit dem von nâkûs in Verbindung gebracht wird; z. B. ذكروا النار والناقوس فذكروا اليهود والنصارى [2]. Abû-l-ʿAlâ verbindet im Epigramm das Wort ناقوس mit dem Verbum رنّ; gewöhnlich geschieht dies mit ضرب [3], noch häufiger aber mit قرع, z. B. in einem Raǵaz des Ru'bâ b. al-ʿAǵǵâǵ, welches Ibn al-Sikkît anführt [4]):

دعوتُ ربَّ العزّةِ القدّوسا · دعاءَ من لا يقرعُ الناقوسا
حتّى أراني وجهك المرغوسا

d. h. ich bete zu Gott als Rechtgläubiger, nicht als Ungläubiger (Glockenklapperer). In einer Muzdawiǵâ des Mudrik al-Šejbânî [5]),

---

1) Vgl. dessen Quatrains ed. Nicolas nr. 30. 46. 100 über den gleichen Unwerth aller Confessionen.

2) al-Buchârî X nr. 1 (ed. Krehl Bd. I S. ۱۸.).

3) Jâkût Bd. II S. ۳۴۱, 16 فلا ضُرب ناقوسه سُمع بالرّقا.

4) Kitâb al-alfâẓ, Leidener Handschr. cod. Warner. nr. 597 pag. 7.

5) Bei al-Anṭâkî *Tazjîn al-aswâḳ* (lithogr. Alexandrien) S. ۱۳۳., Zeile 30 des Gedichtes. Vgl. noch Jâkût Bd. II S. ۲۲۳, 19. — Bei al-Mukkarî Bd. II S. ۱۳۱, 8 scheint نواقيس النصارى nicht sowohl Glocken als die Kirchengebäude selbst zu bedeuten.

welche ich Forschern über orientalisches Christenthum angelegentlichst empfehlen kann, heisst es von Mönchen:

يحقّ قوم حلقوا الرّؤوسا   وعالجوا طول الحياة بؤسا

وقرعوا في البيعة النّاقوسا   مشمعلين يعبدون عيسى

Das andere Epigramm des Abû-l-'Alâ soll eine Satire gegen das muhammedanische Recht sein, wie es aus dem Koran und der Tradition abgeleitet, von den Begründern der Rechtsschulen entwickelt und von den Epigonen der Fikh-Gelehrsamkeit casuistisch ausgebildet wurde. Es lautet:

يدٌ بخمسة مئين لقد فديت   ما بالها قُطعت في رُبع دينار

تناقُضٌ ما لنا الّا السُّكوتُ له   نعوذ بالله بارينا من النّار

„Wenn irgend jemand eine Hand seines Nebenmenschen abhaut, so kann er für ein Lösegeld von fünfhundert Dinâr loskommen; warum soll nun seine Hand abgehauen werden dem, der nur einen Viertel Dinâr stiehlt?
Dies ist ein Widerspruch, dem gegenüber uns nur Schweigen geziemt; — wir rufen Gott unseren Schöpfer um Hülfe an gegen das Höllenfeuer!"

Jeder fühlt aus der zweiten Hälfte des Epigrammes den satirischen Ton heraus, und die Genugthuung, die der Dichter dabei empfindet, indem er auf den Widersinn hinweisen kann, der sich ergiebt, wenn man die verschiedenen Bestimmungen des muhammedanischen Criminalrechtes mit einander vergleicht.

Allerdings könnte der Leser gegen die Echtheit dieser soeben von Abû-l-'Alâ mitgetheilten Epigramme Zweifel erheben und ich stünde ihm in diesem Falle nur mit einem „relata refero" gegenüber. Allein der Umstand selbst, dass der Muhammedaner solche freisinnigen Epigramme gerade an den Namen Abû-l-'Alâ's anknüpft, zeugt dafür, dass ihm dieser Dichter unter Allen am fähigsten und geeignetsten dazu scheint, solch ungläubige Rede über die Zunge oder die Feder gebracht zu haben, und dies ist auf jeden Fall für diesen charakteristisch genug. —

Kenner der arabischen Literaturgeschichte wissen, dass sich Abû-l-'Alâ sehr viel mit Mutanabbi' beschäftigt und ihm Manches abgelernt hat. — Es ist nun genug bekannt, dass al-Mutanabbi' sich unterfing dem heiligen Buche des Islam einen selbstverfassten Koran entgegenzusetzen [1]). Dasselbe hat auch Abû-l-'Alâ gethan

1) Ueber al-Mutanabbi's Koran s. Hammer-Purgstall Motenebbi der grösste arab. Dichter (Wien 1824) S. XLVIII.

Er schrieb einen ganzen Koran nach Ordnung alphabetischer Endbuchstaben und hatte, wie nachfolgendes Textstück zeigt, die Ambition, dass sein Koran „geschliffen werde durch die Zungen der Menschen in den Gebetnischen". Es war darin die Anordnung der Sûren und Verse genau nachgeahmt. Al-Bâcharzî verdanken wir die Mittheilung einer Sûre aus dieser Korannachahmung und ich glaube, diese Probe wird auf jeden Leser den Eindruck machen, dass Abû-l-'Alâ mit dieser Arbeit nicht so sehr den Koran nachahmen als ihn persifliren wollte. Es wird für die arabische Literaturgeschichte nicht unwichtig sein, wenn ich diesbezüglich meine Quelle ausführlich sprechen lasse und ihre Worte unverändert im Original folgen lasse. Ich beziehe mich hier nämlich auf einen biographischen Tractat über al-Mutanabbî', verfasst von Jûsuf al-Bedî'î unter dem Titel: الصبح المُنْبِى عن حيثية المتنبى, welcher sich handschriftlich in der Leipziger Universitätsbibliothek, Refâ'ijja-Sammlung nr. 357 (Bl. 66 verso bis 73 verso), befindet. Diese Abhandlung enthält noch manches biographische Material über Abû-l-'Alâ al-Ma'arrî. Namentlich sind bei Gelegenheit der Erwähnung des vortrefflichen Gedächtnisses des Mutanabbî' einige Züge aus der Jugendgeschichte des Abû-l-'Alâ mitgetheilt, welche von seiner ausserordentlichen Gedächtnisskraft zeugen (ohne je persisch und adarbeigânisch gelernt zu haben reproducirte er wörtlich in diesen Sprachen ertheilte Nachrichten u. s. m.). Unter anderen gehört zu diesen Materialien auch folgende Stelle, welche für uns besonders in Betracht zu ziehen ist:

Blatt 72 verso: وعلى ذكر قرآن المتنبى نذكر ما قيل انّ ابا العلاء المعرّى عارض القرآن بكتاب عنونه بالفصول والغايات فى محاذاة (fol. 73) السّور والآيات فقيل له ما هذا الا جيّد الا انّه ليس عليه طلاوة القرآن فقال حتّى تصقله الألسن فى المحاريب اربعمائة سنة وعند ذلك انظروا كيف يكون٭

قال الباخرزىّ ابو العلاء احمد بن سليمان المعرّى ضرير٭ ما له فى انواع الادب ضريب٭ ومكفوف٭ فى قميص الفضل ملفوف٭ ومحجوب٭ خصمه الالدّ محجوج٭ قد طال فى ظلال الاسلام آناؤه[1]٭ ولكن ربّما

1) Cod. آناوه.

يترشّح بالإلحاد إيّاه، وعندنا خبرٌ بضرّه، والله اعلم بحقيقته، والمطّلع على سريرته، وانّما تحدّثت الألسن بإساءته لكتابه الّذى زعموا انّه عارض به القرآن وعنونه بالفصول والغايات، ومحاذاة السّور والآيات، وأظهر من نفسه تلك الجناية، وجدّ[1] تلك الهوسات لما يأخذ العير الفلّيانه، حتّى قال القاضى ابو جعفر البحاثى (sic)

كَلْبٌ عَوَى بمعرّة النّعمان   لمّا خلا عن ربقة الايمان

أمعرّة النّعمان ما أنجبت اذ   أخرجت منك معرّة العميان

وممّا ظهر من قرآن ابى العلاء، أقسم بخالق الخيل، والرّيح الهابّة بالليل، بين الشرط ومطلع سهيل، انّ الكافر لطويل الويل، وانّ العمر لمكفوف الذيل، اتّق مدارج السّيل، وطالع التّوبة من قبيل، تنج وما اخا لك، (?) وقال ابن سنان وهذا الكتاب اذا تأمّله العاقل علم انّه بعيد عن المعارضة وهو بمعزل عن التّشبيه بنظم القرآن العزيز والمناقضة وقد وضعه على حروف المعاجم ففى كلّ حرف فصول وغايات فالغاية مثل قوله بناء بيرا[2] فالفصل ما يتقدّم الغاية فيذكر فصلا يتضمّن التّمجيد والمواعظ ويختمه بالغاية على حروف المعاجم مثل تلج وراج وحلج كالمخمّسات والموشّحات،

1) Cod. وجد.

2) Cod. بغلى.

Der See ܐܣܩܕܪܝܢ = Σκλῆρος.

(Z. D. M. G. XXIX, S. 86.)

Von

Dr. O. Blau.

„Anno imperii Constantis 23 exercitum movit Abderrachman „Chaledi adversus Romaniam et in ea hiemavit et multas demolitus „est regiones" heisst es bei Anastasius (H. Eccles. ex Theoph. ed. Bonn. p. 174) in Betreff des Feldzuges, dessen Einzelnheiten der Syrer in Z. D. M. G. XXIX, 97 aufbewahrt hat.

Der Zug ging, nach letzterem, von Emesa auf Amorion und hängt mit den bei Theophanes zwei bis drei Jahre später dargestellten Ereignissen insofern zusammen, als damals Amorion auf dem Rückzuge nach Syrien nochmals militärisch besetzt wurde, während in der Zwischenzeit Jezid, Mo'awia's Sohn, und Fadâla von Armenien (Ἑξάπολις = Armenia III) aus [1]) einen Vorstoss bis Chalkedon gemacht hatten; augenscheinlich zur Verstärkung Abdurrahman's, der dort überwintert hatte (Theoph. 532) und nun, nach Ibn Athîr, erst 46 H. nach Himç zurückkehrte.

Die Lage der Ruinen von Amorion ist, seit Tschichatscheff sie bei dem heutigen Assar-Kale fand, mit ziemlicher Sicherheit bekannt, und da im weiteren Verlauf der Expedition das noch nördlicher gelegene Pessinûs genommen wird, so ist der See *Sk.d.rîn* im südlichen Binnenlande Kleinasiens zu suchen.

Es ist mir kaum zweifelhaft, dass darunter derselbe See zu verstehen ist, von welchem Cinnamus (epit. ed. Bonn. p. 58) sagt, dass er ehemals Σκλῆρος geheissen habe, und dessen byzantinischer Name *Πασγούσα, Πουσγούσα, Πουγγούσα* geschrieben wird. Dass mit dem nicht seltenen Uebergang des λ in δ aus Σκλῆρον die Syrer ܐܣܩܕܪܝܢ machten, ist die wenigst schwierige Annahme, um beide Namen zu vereinigen.

Nicht bloss der Name aber, sondern die ganze eigenthümliche Natur der Oertlichkeit ist entscheidend.

Nach dem Syrer wohnten die Leute im See, also auf Inseln; deshalb baute Abdurrahman Flösse und Kähne, um mit seinen Landtruppen ihnen beizukommen.

Die Byzantinische Geschichte berichtet von einer ganz gleichen Expedition unter gleichen begleitenden Umständen, die nach dem

1) Theoph. 533, 8 ist καὶ hinter Φαδαλᾶς zu setzen; die besten Codices (Coislin. u. Peyron.) haben das καὶ gar nicht; die Situation ist durch das folgende Capitel (p. 536) ganz klar; und ebenso steht fest, dass Busr nicht in Armenien sein konnte. Also: καὶ ἐλυμήνατο τὰ μέρη ἐξαπόλεως Φαδαλᾶς καὶ ἐκεῖσε ἐχείμασεν.

eben genannten Pungusa-See im J. 1131 der Kaiser Joannes Komnenus unternahm.

Der See, sagt Niketas Choniates (ed. Bonn. p. 50), hatte mehrere Inseln mit christlicher Bevölkerung [ob häretische Syrer?], welche unbotmässig und gegen Byzanz aufsässig waren. Der Kaiser wollte sie unterjochen, und da sie Widerstand leisteten, suchte er ihnen auf ihren Inseln mittelst Booten und geschlagenen Brücken nahe zu kommen. Die Inseln waren indess durch alte Kastelle vertheidigt, und Wetter und Wogen kamen den Bewohnern zu Statten, so dass der Kaiser nach grossen Verlusten unverrichteter Dinge wieder abziehen musste.

Es ist also der See von Bey-schehr oder von Kerelü, die *Καραλῖτις* der Alten, in Lykaonien. — Unter allen Seen Kleinasiens ist kein zweiter, der so sichtlich allen Voraussetzungen entspricht, die die Erzählung des Syrers erheischt; und es kann auch sehr wohl buchstäblich wahr sein, dass die Araber keinen zweiten Versuch gegen dies Seevölkchen gemacht haben.

Im weiteren Verfolge des Zuges Abdurrahmans über Amorion hinaus ist es aber kaum möglich ܣܠܘܘܣ im heutigen Sille bei Ikonium zu suchen, das ja die Eroberer weit hinter sich gelassen haben mussten.

Die Erzählung S. 98 deutet eher auf die Nachbarschaft von Paphlagonien, und die Expedition des Landheeres hat überdies Bithynien zum Ziele, um Chalkedon zu bedrohen, nämlich Pergamus und ܟܝܘܣ d. i. nicht die Insel *Χῖος*, sondern *Κίος* die Stadt, die nach Steph. Byz. auch *Προυσιάς* hiess. Es darf daher bei ܣܠܘܘܣ eher an Sileon, Sileo in Bithynien (Geogr. Ravenn. 364, 13; 100, 1; Guido 530, 8 = Scyleum Tab. Peut.?) gedacht werden; umsomehr als eine *Συλαῖον* (v. l. *Σιλλαῖον*) genannte Localität in gleicher Gegend in den nächstjährigen Feldzugen des Fadâla bei Theophanes erwähnt wird (p. 540. 542) und damit identisch sein könnte.

Gewiss ist unser ܣܠܘܘܣ dieselbe Feste, welche in dem Feldzuge Sultan Bajezid's II. vorkommt, der sie auf dem Heimweg von Kodja-Ili nach Brussa durch Vertrag einnahm. Sie heisst bei Nöldeke (Auszüge aus Neschri Z. D. M. G. XV, 348) „die Festung Şile"; im Texte شلى حصارى. Bei Tschichatscheff Reisen in Kleinasien (Ergänz. Heft 20, p. 44) finde ich in gesuchter Gegend das „auf Kalkfelsen malerisch gelegene Tschilé" erwähnt.

Nebenbei möchte ich hier eine Erklärung des in dem syrischen Fragment S. 91, Z. 8 gebrauchten, bisher nicht identificirten griechischen Wortes ܣܢܣܘܣ versuchen. Im byzantinischen Ceremoniell bei der Thronbesteigung heisst *σένσος*, *σένζος* der Sessel, auf den der Kaiser nach der Proclamation sich niederliess, oder gehoben wurde. Z. B. Theoph. 193, 15. 699, 14. Das Wort

würde in den Zusammenhang unserer Stelle recht wohl passen: „Man bereite ihm Thronsessel und Ovationen", zum Zeichen der Huldigung. Und sachlich ist das wenige, was wir über das Ceremoniell am Hofe der Chalifen in Damaskus wissen (v. Kremer, Culturgeschichte des Orients 387 ff.), hiermit durchaus vereinbar.

2000 Karthagische Inschriften.

Von

Dr. O. Blau.

Das „Journal des Débats" vom 27. Juni d. J. theilt in einem: Les inscriptions de Carthage betitelten Aufsatze die Ergebnisse der bisherigen Ausgrabungen mit, welche die französische Académie des Inscriptions durch Herrn E. de Sainte-Marie auf dem Boden des alten Karthago veranstalten lässt. Es heisst darin:

„Seit mehr als drei Monaten vergeht kaum eine Woche, dass die Akademie nicht neue phönikische Texte erhielte. Erst waren es zwanzig, dann hundert, und jetzt überschreitet ihre Zahl die scheinbar enorme Ziffer von zweitausend; und alle die stammen aus demselben Fleckchen Erde, ja so zu sagen, aus einem und demselben Graben".

„Hr. de Sainte-Marie hatte seine Arbeiter längs der alten Via Coelestis zwischen dem alten Forum und der Kapelle des heil. Ludwig, angestellt, an demselben Punkte, wo früher Beulé seine Trancheen eröffnet hatte, und mit dem ersten Spatenstich traf er auf eine römische Mauer, die ganz aus älteren Steinen, Säulentrümmern und andern Resten eines benachbarten Tempels erbaut sein muss; denn man stiess beim Ausheben derselben fast auf ebensoviel Inschriften, wie Steine da waren".

„Die Inschriften des Hrn. de Sainte-Marie sind leider von einer verzweifelten Einförmigkeit; sie sind alle Votivsteine, alle derselben Gottheit geweiht, alle in denselben Ausdrücken verfasst: nur der Name des Weihenden wechselt; und dabei hat es den Anschein, dass oft die stehende Formel schablonenmässig im Voraus auf den Stein gravirt war, und der Eigenname erst später von andrer Hand hinzugefügt wurde".

„Wenn dieselben zur Zeit nicht publicirt werden, so hat das seinen Grund darin, dass ihnen ihr Platz in dem grossen Recueil des Inscriptions Sémitiques vorbehalten ist, an dessen Förderung die Akademie eifrig arbeitet".

Indem ich die dafür interessirten Leser unserer Zeitschrift auf obige Notiz aufmerksam mache, darf ich hinzufügen, dass Hr. de Sainte-Marie, mit welchem ich Jahre lang zusammen in Bosnien und der Herzegowina war, mir in diversen brieflichen Mittheilungen den wesentlichen Inhalt des obigen bestätigt. Zuletzt schreibt er mir aus Tunis, d. 27. Oktober 1875:

„Mes antiquités viennent de partir pour France; les inscriptions Puniques seront déposées à la Bibliothèque Nationale, et la Statue de l'Impératrice Sabine est au Louvre".

„Cet hiver je fouillerai sur Utique, et j'irai ensuite à El-Djem, c'est à dire à cet amphitheatre plus grand que le Colysée, bâti entre Sousse et Sfax par Gordien l'Africain".

Wünschen wir dem glücklichen Forscher weiteren Erfolg seines Eifers! Es ist ja nicht anders möglich, als dass neben vielem weniger Werthvollen unter einer solchen Masse sich genug des Willkommenen und Bedeutenden finden muss.

Odessa, 5. November 1875.

Nachschrift.

Ueber das Schicksal der „2000 punischen Inschriften" lese ich eben im Deutschen Reichsanzeiger vom 16. Nov. 75 folgendes:

„Mit der Explosion der „Magenta" hat auch der Wissenschaft ein empfindlicher Verlust gedroht, der indess, wie es scheint, glücklich abgewandt ist. An Bord des Linienschiffes waren nämlich 46 Kisten phönicische Alterthümer, die M. de Sainte-Marie in Tunis gesammelt hatte, verladen. Es befanden sich über 2083 phönicischer Inschriften in der Sammlung. Die Kisten waren im äussersten Vordertheile verladen und nach Aussage der Taucher hat dieser wenig gelitten. Die „Magenta" ist entzwei gebrochen und der vordere Theil durch die Schwere des Sporns tief in den Schlamm gezogen. Auf Anordnung der Behörden ist mit der Rettung der Sammlungen bereits begonnen und 15 Kisten sind bereits aus der Tiefe heraufgebracht".

19. Nov.

An Besitzer der Bombayer Ausgabe des Mahâbhârata und der Calcuttaer Ausgabe der Siddhânta-Kaumudi.

Meine Copie der Bombayer Ausgabe des Mahâbhârata hat im Anuśâsanaparva (dreizehnten Buch) anstatt des neunten und zehnten Blattes, Duplicate von Blatt 7 und 8; ich ersuche Besitzer, ihre Copien nachzusehen, und Duplicate auszutauschen, da jedenfalls eine Copie irgendwo Duplicate von Bogen 9 und 10 haben muss.

Meinem Exemplar von Târânâtha's Ausgabe der Siddhânta-Kaumudi fehlt ein ganzer Bogen (Bogen 23 in vol. I; pg. 177—184), der, wie das in Büchern, welche in Indien gebunden sind, häufig vorkommt, in einer andern Copie sich doppelt vorfinden wird. Ich würde das fehlende Blatt mit grossem Danke entgegennehmen.

Aug. 22. 1875. Charles Rice,

Bellevue Hospital, New-York, U. S.

Bibliographische Anzeigen.

Conradus Kessler, De formatione quorundam nominum syriacorum. Marpurgi ad Loganam 1875 (58 S. in Oct.).

Diese Erstlingsschrift giebt Materialien zu einer Darstellung der syrischen Nominalbildung. Dass eine solche nur auf Grund sorgfältiger Sammlung von wirklich vorkommenden Nominalformen zu machen ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Wenn der Verf. nach einigen Andeutungen, die er gelegentlich giebt, über die Bildung dieser Formen selbst etwas bedenkliche Ansichten hat, wenn er z. B. viel auf die symbolische Bedeutung der zur Formation verwandten Vocale giebt, so beeinträchtigt das wenigstens die vorliegende Abhandlung nicht wesentlich. Ueber die mit grosser Sicherheit [1] hingestellten einleitenden Sätze kann der, welcher an ihnen Anstoss nimmt, hinweggehn, da das Folgende seinen selbständigen Werth hat.

Sehr anerkennenswerth ist das Streben des Verfassers, gute Belege zu geben, und eine recht ausgebreitete Belesenheit in syrischen Schriftstellern ist ihm dazu förderlich. Leider zeigt er aber einen gewissen Mangel an Kritik. Namentlich ist für seine Arbeit verhängnissvoll, dass er den Ferrarius für eine gute, den Originalquellen gleichstehende Quelle hält. So nimmt er z. B. an, was „*a Ferrario, certissimo auctore, certo traditum*“ (S. 40) ist, dass es ܡܰܒ݁ܽܘܥܳܐ mit Quššâi des *b* heisse, während natürlich ܡܰܒ݂ܽܘܥܳܐ (oder mit Mehagjânâ-Vocal ܡܰܒ݂ܽܘܥܳܐ, ܡܰܒ݂ܘܥܳܐ) mit Rukkâch allein richtig ist; vgl. z. B. die bei Cast. angeführten Stellen des A. T. in der ed. Urm.[2]). Dem Ferrarius hat er eine Anzahl recht

---

1) Z. B. dass die durch das *u* ausgedrückten Bedeutungen der Formen فُعْل, فُعْلَة, فُعَيْل, فُعَّل (passiv) „*inter se cohaerere nemo non videt*“. Ich bin ein solches *Nemo*, der das wenigstens nicht *videt*.

2) In Bezug auf Quššâi und Rukkâch kommen in der Abhandlung noch mehr Versehen vor.

zweifelhafter Wörter oder falscher Bedeutungen (z. B. ܡܠܠܘܬܐ *dialectica*, *logica* S. 29) entnommen; für andere Wörter hätten sich wenigstens bessere Belege finden lassen; für viele wäre eine Verweisung auf Payne-Smith zweckmässig gewesen.

Zu bedauern ist ferner, dass Hr. Kessler sich nicht genug Mühe gegeben hat, die Fremdwörter auszuscheiden. Hätte er nur Lagarde's Verzeichniss der aus dem Persischen entlehnten Wörter sorgfältig durchgenommen, so hätte er sich wohl schon ein feineres Gefühl für das dem Syrischen Eigne und die sehr umfangreichen Entlehnungen verschafft. Statt dessen werden hier wieder ganz bekannte pers. und griech. Wörter unter den syr. Nominalformen aufgeführt. So z. B. ܪܐܙܝܩܐ (*rāzīk*, arab. رزق, Lagarde, Ges. Abh. 81); ܒܐܙܝܩܐ (*bāzīk*, *bāzī* etc.; Lag. 21, während dem Verf. doch selbst der Gedanke an باز kommt); ܗܘܡܪܐ, *ὅμηρος*; ܩܗܪܡܢܐ, قهرمان; ܬܪܝܩܐ (so lies) ترياق Lag. 52 [1]); ܢܫܬܪܐ, نشتر, wodurch Lagarde's (S. 66) Erklärung von ܢܫܬܐ aus dem Persischen bestätigt wird [2]); ܦܪܢܝܬܐ, *φερνή* u. a. m. Aus dem Hebräischen ist entnommen das von ihm unter den syrischen Wörtern aufgezählte ܣܥܝܪܐ, שָׂעִיר, und wahrscheinlich ist auch ܝܪܝܥܬܐ das hebr. יְרִיעָה mit einer bei Fremdwörtern auch sonst vorkommenden volleren Vocalaussprache. Mit Recht wird allerdings S. 81. ܐܘܠܨܢܐ „Bedrängniss" als echt aramäisch in Anspruch genommen, trotzdem es die Syrer, wie die Punctation ܐܘܠܨܢܐ zeigt, seit alter Zeit als ein griechisches Wort auffassen; s. Payne-Smith s. v. Dass es wirklich zu der Categorie gehört, unter welche es der Verf. stellt, zeigt auch sein männliches

1) Die ganze Ausführung über طرا u. s. w. wird so gegenstandslos. Den Einfall, ܛܘܪܢܐ von *τύραννος* zu trennen (während es sogar im technischen Sinne des *τύραννος* „Gegenkaiser" bedeutet), wird der Verf. wohl selbst nicht aufrecht erhalten wollen. אִיטְרוֹן, syr. ܐܘܛܪܢܐ Mart. II, 396 hat nichts damit zu thun; Sachau hat darin längst den *οὐετρανός* *Veteranus* erkannt.

2) Die schon von Lag. a. a. O. verworfene und von vornherein unzulässige Zusammenstellung von ܢܫܬܐ mit נָשָׁא wird völlig widerlegt durch das Vorkommen eines syrischen ܢܫܬܐ, ܢܫܬܬܐ Clem. 5, 20; Aphraates 173 unten; 181, 1; Joh. 4, 48 Curetan.

Geschlecht (ܐܢܘܫܐ ܕܩܣܛܠܝܬܐ) im Julianus-Roman (ol. 127b). Ueber einige andere fremde oder zweifelhafte Wörter werden wir weiter unten sprechen.

Mit den Lautverhältnissen könnte es Hr. Kessler zuweilen noch etwas genauer nehmen. Wenn er z. B. die als Nom. actionis zum Pael (resp. Ethpaal) dienende Form ܦܘܩܕܢܐ mit فُعْلَان zusammenstellt, so berücksichtigt er gar nicht die Verdoppelung des mittleren Radicals [1]. Warum Wörter wie ܚܘܪܒܐ zu فَعْلَان statt zu فِعْلَان gezogen werden, begreife ich nicht; meinte der Verf., hier sei die ja allerdings häufige Veränderung eines *a* zu *ĕ* in geschlossener Silbe eingetreten, so musste er das doch wenigstens begründen. Auf keinen Fall durfte er ܬܘܪܐ und ܦܘܠܚܢܐ zu فُعْلَان stellen. Die Erklärung der westsyrischen Form *jûm* neben *jaumâ* (S. 55) ist höchst künstlich; hätte er beachtet, dass die ostsyrische Aussprache *jôm* ist, so hätte er darin eine nach einem durchgreifenden Lautgesetz gemachte Umformung von *jaum* erkannt u. s. w.

Die reiche Sammlung von Wörtern der Form فَعُول könnte ich noch um einige vermehren (z. B. ܐܪܘܪܐ, ܚܣܘܪܐ, ܠܒܘܫܐ u. s. w.). Bis auf ganz wenige kann ich auch die von Kessler nur aus Ferrarius angeführten besser belegen; hätte er Payne-Smith und Hoffmann's Bar Ali gehörig benutzt, so konnte er auch in dieser Hinsicht Mehr thun. Gleich bei dem ersten Wort ܚܘܒܐ hätte er freilich die Aussprache mit *ŏ* durch das ausdrückliche Zeugniss von BA 2251. 2252 gegen die von Payne-Smith vorgenommene Veränderung vertheidigen müssen. Dagegen glaube ich, dass es nicht ܫܦܘܪܐ, sondern ܫܦܘܪܐ heisst; das ziemlich häufige Adjectiv wird Nom. ag. zum Peal ܫܦܪ sein, Lagarde, Rel. 54, 5 [2]; Joh. Eph. 176.

---

1) Ich hoffe, dass die von mir in der mandäischen Gramm. S. 123 gegebene Erklärung dieses *pu''âl* als eines ursprünglichen Inf. Pass. (wie 225) allgemein einleuchten und dass auch die Zusammenstellung mit der Pluralform فُعَّال bei näherer Erwägung Beifall finden wird. — Beiläufig erlaube ich mir die Frage, ob nicht, wie فِعَّال Inf. zu فَعَّلَ ist, so فُعْلَى zu فَعْلَى gehört und eigentlich passive Bedeutung hatte.

2) Lag. übersetzt falsch [illegible]. Es bedeutet hier „rasen", „wahnsinnige Behauptungen machen".

178; Mai, Nova Coll. X, 202 b; Assem. III, 1, 453 [1]). Nicht recht sicher ist mir das ā von ܫܘܡܩܐ. ܫܘܡܐ „hellgelb" bietet allerdings auch BA 4046; aber da ܣܘܡܩܐ eb. und 4048 in derselben Bedeutung stehen soll, wie es denn auch Lag. An. 147, 21 = ὠχρός ist (vgl. Novaria 343, wo ܣܘܡܩܐ geschrieben), da ferner ܣܘܢܩܐ BA 1067, חריע „Crocus" heisst, so werden wir die Form mit *q* für einen alten Fehler halten.

Von der Form ܩܛܠܐ ist ausser den Fremdwörtern auch wohl das seiner Herkunft nach unsichere ܟܥܟܥܐ (1 Chron. 23, 29 wahrscheinlich „flache Kuchen" bedeutend) auszuschliessen, welches in der ed. Urm. ܟܥܟܥܐ ohne Vocal des *k* geschrieben wird. Barh. gr. I, 218, 26 führt dagegen noch ܩܪܝܒܐ (Bedeutung?) an. ܩܘܡܩܡܐ kenne ich im Sg. und Pl. in verschiedener Anwendung, aber das Masc. ist mir noch nicht vorgekommen; dagegen ist die weitere Ableitung ܩܘܡܩܡܢܐ nicht selten.

Ganz erfolglos ist leider das Streben des Verf.'s gewesen, zu den beiden von mir angegebenen syr. Diminutiven alter Bildung noch weitere aufzufinden [2]). Zunächst hätte ihn schon der Umstand bedenklich machen sollen, dass fast alle seine Formen ein ī haben, wo beim Diminutiv *ai* oder höchstens *ē* zu erwarten war, ferner dass bei den wenigsten von ihnen etwas von einer Diminutivbedeutung zu sehen ist. Wie sollte z. B. das nicht seltene, aber seinem Ursprung nach dunkle [3]) ܝܘܬܝܪܐ „vortrefflich" ein Verkleinerungswort sein [4])? — ܡܘܪܝܩܐ, מוריקא (im Targ. für כרכם) arabisiert مُرَيْق (Ǵawâlîqî 139) „Crocus" wird man nicht von ירק trennen wollen; welchem Dialect es eigentlich angehört, ist nicht zu bestimmen [5]). — ܟܘܪܝܙܐ, כוציצא ist in beiden Bedeutungen

---

1) Daher wohl شاطر „Spitzbube".

2) Mand. Gramm. 118 habe ich noch ܣܢܘܪܐ „Ferkel" hinzugefügt. Ob Wörter wie ܐܠܝܠܐ, קבל hierher zu ziehen, ist noch fraglich.

3) Es ist wohl ein etwas entstelltes griech. Wort auf -ειον.

4) Die unarabische Art, solche Adjectiven in der Diminutivform zu gebrauchen, wird man mir nicht entgegenhalten. Denn im Syr. handelt es sich hier ja um die letzten Reste einer ausgestorbenen Bildung.

5) Ist es vielleicht phönizisch מוריק? Die Aehnlichkeit mit murex „Purpurmuschel" ist wohl zufällig.

1) Kerzenkraut (*φλόμος*), Docht, 2) die lange schmale (wie ein Docht gewundene?) Gurke (*qitte*) schwerlich aus dem Aramäischen zu erklären; die bei Payne-Smith gegebene Zusammenstellung mit ܒܘܨܐ, בוץ, *βύσσος*, an dessen semitische Abkunft kaum zu denken, lässt sich sehr wohl hören. — ܩܘܒܝܬܐ angeblich „Ellbogen, Elle" ist ein Unwort (wohl entstellt aus ܐܡܘܬܐ oder ܐܡܘܪܬܐ). — ܦܘܬܝܬܐ „Brotstück" ist eine falsche Form für ܦܬܝܬܐ (oder ܦܬܬܐ). — ܟܘܪܟܐ ist ohne Zweifel ܟܘܪ̈ܟܐ zu lesen. Es steht in der bei Cast. citierten Stelle Tob. 10, 6 für *περισπασμός* „Abhaltung, Geschäft, welches in Anspruch nimmt" und bedeutet eigentlich „Verwicklung" von ܟܪܟ „verwickeln" (Joh. Eph. 282. 333; Land II, 140, 7 — sehr häufig ist ܟܰܪܶܟ „einwickeln, einhüllen, bestatten"). So steht es auch Land III, 16, 18. 50, 1 [1]). — Ein Wort, dessen Bedeutung, ja Existenz erst zu erweisen wäre, ist ܟܘܦܝܬܐ. Nicht viel besser steht es mit ܙܘܦܪܬܐ oder ܙܘܦܝܬܐ, welches nach einer syr. Glosse (s. Payne-Smith; in Hoffmann's BA fehlt es) einmal in den ܡܠ̈ܐ ܕܐܣܝܘܬܐ vorkommen soll. In welcher Bedeutung jene Glosse es nahm, ist nicht ganz klar [2]). Die noch übrigen beiden Wörter ܩܘܪܝܬܐ und ܟܘܪܝܬܐ sind, wie wir sahen, unzweifelhaft Fremdwörter; somit haben wir hier keinen einzigen weiteren Beleg für diese Diminutivbildung.

Die vom Verf. gegebenen Vertreter der Form ܦܘܥܠܐ [3]) kann ich alle belegen bis auf ܡܘܫܟܐ, ܡܘܪܩܐ und ܕܘܡܣܐ, die aber unzweifelhaft richtig sind, und ܓܘܡܣܐ, dessen Bedeutung wenigstens unsicher. Sehr zweifelhaft ist nur ܡܘܡܣܝܐ (für die Bedeutung vgl. auch מימסא Buxtorf).

Uebrigens kann ich das Verzeichniss noch um etwa 25 belegte Formen vermehren. Manchen derselben sieht man es an, dass sie

1) ܟܘܪܟܐ „Kraut" Efr. I, 324 E; Dan. 3, 75 (Gebet des Azaria); Mart. II, 387 (wo ܟܘܪܟܐ gedruckt) ist davon wohl zu trennen; vgl. ܟܘܪܟܐ; כרך u. A. m.

2) Am nächsten liegt es, in dem Worte irgend eine pers. Zusammensetzung mit زن zu suchen.

3) Die angebliche Erklärung des *fûl* dieser Form (S. 6) verstehe ich nicht. Die Verba der Form ܦܥܠ sind alle oder fast alle Denominativa z. B. ܢܟܪܝ von ܢܘܟܪܝܐ.

erst in etwas späterer Zeit nach Analogie ähnlich klingender gebildet sind. Diese Analogie hat sich auch auf die Bedeutung übertragen: die Mehrzahl dieser Wörter bezeichnet eine gewaltsame, unrechtmässige oder doch unangenehme Handlung, aber dass diese Bedeutung nicht an sich in der Form liegt, zeigen schon Wörter wie ܚܘܫܚܐ „Gebrauch", ܨܘܨܝܐ u. s. w. Wir sehen hier also wieder recht deutlich, wie gewisse Formen allmählich eine specielle Bedeutung annehmen, welche sie ursprünglich gar nicht hatten.

Für das Verbalnomen ܡܩܛܠܐ, die Ableitungen mit *âjâ*, *ûthâ*, *ûth* war es kaum nöthig neue Belege zu geben, da ja die Anwendung dieser Bildungen bis in die spätesten Sprachperioden innerhalb ihres Gebietes unbeschränkt ist.

Unter der Rubrik der Bildungen auf *îthâ* hat der Verf. ziemlich Verschiedenes zusammengestellt; namentlich über die Wörter, welche das *jôd* nicht in allen Fällen haben, liesse sich noch Manches sagen.

Sehr zweckmässig war es, alle die verschiedenen Ableitungen mit *ân* nach Klassen geordnet und wohl belegt aufzuführen. Kaum nöthig hatte er es hier freilich, auch die Nomina agentis so reichlich zu belegen, welche von jedem activen (resp. reflexiven) Particip mit Ausnahme des Part. act. Peal [1]) gebildet werden können. So wenig ich zu bezweifeln brauche, dass z. B. von ܫܦܠ das Part. ܡܫܦܠ zu bilden ist, wenn ich auch zufällig keinen Beleg dafür haben sollte, ebenso sicher ist es von vornherein, dass das Nomen agentis ܡܫܦܠܢܐ (und das Nom. actionis ܡܫܦܠܢܘܬܐ) erlaubt ist. Die Vertheilung der verschiedenen Bildungen mit *ân* in Klassen ist im Allgemeinen ganz zweckmässig; im Einzelnen hätte ich allerlei zu erinnern. So gehört z. B. ܣܘܓܐܐ trotz Allem, was der Verf. sagt, nicht unter die Adjective. Ueber die Bildung wie ܦܪܣܡܢܐ = ܡܦܪܣܡܢܐ (S. 39 f.) ist zu bemerken, dass sie nicht bei „ziemlich vielen" (*non pauca*), sondern nur bei einigen wenigen vorkommt. Soviel ich weiss, finden wir sie allein bei einigen Quadrilitteren (im weiteren Sinne, mit Einschluss der Schafelbildungen) nämlich ausser den vom Verf. aufgezählten (von denen ܫܘܪܚܢܐ unbelegt ist) in ܫܘܬܦܢܐ und ܐܫܬܡܥܢܐ, vgl. Barh. gr. I, 37 unten. Zu streichen ist hier ܫܓܘܫܝܐ, ein Adjectiv vom Abstractum ܫܓܘܫܐ, *ταραχή* s. Roediger, Chrest. Glossar s. v. Nicht in die syr. Bil-

1) Als Nom. ag. des Peal dient bekanntlich *pâ'ôlâ*.

dungen hineinzuziehen waren ferner die griechischen Wörter auf θῆναι wie [illegible] (oder [illegible]) ἐξορισθῆναι (S. 37), worüber s. Ztschr. XXVI, 880f. Das S. 41 aufgeführte Wort [illegible] (Pl. [illegible] Geop. 47, 1 ἐλάτη; aber sonst [illegible] z. B. Lag. An. 156, 26 πεῦκοι)[1], wovon [illegible] Lag. An. 156, 26 κυπάρισσος[2]) nicht zu trennen, muss als Ganzes für persisch gehalten werden, s. Lagarde, Abh. 80; von سرو ist es schon durch den Anlaut völlig geschieden. Höchst bedenklich ist die Form ܕܘܣܪܐ (S. 32). Besser beglaubigt scheint ܕܘܣܪܐ BA 153; sicher ist nur ܕܘܣܪܐ. Dasselbe bedeutet, wovon sich der Verf. aus Payne-Smith hätte überzeugen können, auch nicht „Most", sondern das Unkraut *αἰγίλωψ* ([illegible] bei BA; اغيلس bei Ibn Baiṭar s. v. دوسر). Von welcher Wurzel, ja aus welcher Sprache dieser Pflanzenname ܕܘܣܪܐ, دوسر (im Qâmûs auch دوسر) stammt, wage ich nicht zu bestimmen. Zu den auf rein syrische Art abgeleiteten Wörtern hätte ich auch nicht gern ܩܘܛܘܢܩܢܐ *cubicularius* (von dem beliebten Wort ܩܘܛܘܢ, *κοιτών*, arab. قيطون) gestellt; dasselbe gehört wohl zu ܚܡܪܩܢܐ „Eseltreiber" BA 3944 (mit der im Ostsyrischen häufigen Verkürzung des *â* in geschlossener Silbe für *ḥmârqânâ*), auf welches Wort mich Hoffmann vor Kurzem aufmerksam machte. Ich vermuthe in diesem *qân* eine hybride Bildung; der K-Laut dürfte griechischer Herkunft sein[3]).

Gegen den Schluss der Abhandlung erhalten wir eine Art Uebertragung des Abschnittes aus Barh.'s Grammatik über die Suffixa *âi*, *ôn*, *ânâi*; soweit ich dieselbe angesehen habe, scheint sie richtig zu sein[4]).

---

1) Gewöhnlich steht es für *κυπάρισσος*; so in manchen Stellen der Hex.; Geop. 32, 2 *πεύκη*. In der Pesh. entspricht es ברוש.

2) Was beide Geop. 19, 28 bedeuten, ist nicht klar. Der Wirrwarr in der Bezeichnung der verschiedenen Nadelhölzer ist wenigstens in der uns vorliegenden gelehrten syr. Literatur noch grösser als im deutschen Vulgärgebrauch.

3) Man bedenke Formen wie [illegible] „Schiffer" von ܐܠܦܐ mit *ἄριος*. In [illegible] BA 1667 und öfter ist eine griech. Endung *ισσα* nachgebildet. Alles das ist nicht schlimmer als unser deutsches Blumist, holländisch *zangeres* („Sängerin" aus *zanger* mit dem romanischen *esse*, *issa*) und unsere tief eingewurzelte Abstractbildung *ei* aus *ia*, *ie*.

4) Ein störender Druckfehler hat 49, 4 das Wort *[illegible]* betroffen.

Ich hebe noch ein paar von den Einzelheiten hervor, an denen ich Anstoss genommen habe: ܒܡܨܥܝܐ (בי מריא im Talm.; vgl. ܒܡܨܥܝܘܬܐ Land II, 199) ist nicht mit der Präp. ܒ zusammengesetzt, sondern mit בי = ܒܝܬ, s. neusyr. Grammatik S. 120 [1]). Auf derselben Seite drückt sich der Verf. ungenau aus, wenn er in ܣܬܪ den Wegfall eines ܐ annimmt; *stor* (wofür allerdings *estar* gesprochen werden konnte) ist die nächstliegende Form des St. cstr. und absol. zu *sethrā* „Verdeckung, Verbergen". — Es heisst nicht ܫܩܝܦܬܐ (S. 20), sondern ܫܩܦܬܐ ohne Vocal des Anlauts, wie schon die häufige Nebenform ܐܫܩܦܬܐ zeigt. — ܚܒܘܩܬܐ scheint durchaus keine Entstellung aus ܚܒܘܩܬܐ zu sein, wie S. 22 (*nullo dubio*) behauptet wird; jenes bedeutet nach BA „eine Oese" (Wurzel חבק „umfassen"?), während ܚܒܘܩܬܐ „ein Strick" ist, s. Efr. in Zingerle's Chrest. 281, 12; Vita Rabulae bei Overbeck 161, 22; Euseb. Theoph. II, 81 (S. 1 alt.); Pl. Prov. 6, 5 Hex. (*βρόχοι*). — Es heisst nicht ܫܘܦܪܐ, sondern ܫܘܦܪܐ (S. 33) — Nicht ܡܪܒܝܬܐ ist zu sprechen (S. 36), sondern ܡܪܒܝܬܐ, resp. mit ostsyrischer Verkürzung *q'rābhāthānā*; das Wort geht auf das gewöhnliche ܡܪܒܐ zurück.

Etwas bedenklich scheinen mir nach einigen Spuren die syntactischen Anschauungen des Verf.'s zu sein. So meint er (S. 7), dass in ܡܠܐ ܕܓܠܐ ܣܗܕܐ ܗܘܝ das stets weibliche ܡܠܐ, welches doch durch ܕܓܠܐ und ܗܘܝ auch hier sein wahres Geschlecht bezeugt, in ܣܗܕܐ einmal ausnahmsweise männlich erscheine. Das geht doch sogar über Alles, was in der Hinsicht die Exegeten bei schwierigen oder corrupten Stellen des A. T. für möglich gehalten haben. In Wirklichkeit ist hier ܣܗܕܐ natürlich ein Substantiv, das sich nicht nach dem Geschlecht seines Subjects zu richten braucht: „die lügnerischen Worte sind Zeugen". — Die Adverbialendungen *āith* u.s.w. fasst Hr. Kessler (S. 15) als St. constr. (wo ist der Genitiv dazu?), statt als alte Formen des St. absol. — Die Erklärung der Qualitätsadverbia als attributiver Adjectiva eines ausgelassenen Infin. absol. entspricht dem wirklichen Vorgange der Sprache schwerlich; ganz besonders wenig passt grade das erste zur Verdeutlichung gewählte Beispiel trotz der Uebertragung in ein sehr incorrectes Arabisch.

---

1) Ueber die richtige Aussprache dieses Wortes waren die Syrer selbst unsicher geworden; es kann aber nicht zweifelhaft sein, dass es, wie auch der Verf. annimmt, *bêdaljâ*, Pl. *bêdaljânâthâ* heisst.

Dass er im Arabischen nicht so gut zu Hause ist wie im Syrischen, zeigt Hr. Kessler auch sonst gelegentlich.

Ich habe an der Arbeit ziemlich viel auszusetzen gefunden. Der Verf. mag aber überzeugt sein, dass ich mich mit derselben gar nicht so eingehend beschäftigt hätte, wenn ich nicht sein ganzes Streben für ein sehr berechtigtes und diese erste Probe seiner selbständigen und fleissigen Untersuchung für ein vielversprechendes Pfand weiterer Leistungen hielte. Dass er noch die kühne Hoffnung zu haben scheint, er könnte einst eine genetische Erklärung des ganzen Gebäudes der semitischen Formen geben, ist nicht sehr bedenklich; bei einem so auf die concreten Erscheinungen der Sprache gerichteten Forscher werden solche Träume von selbst verschwinden. Was ich ihm anempfehle, das ist, wie gesagt, vor Allem eine noch grössere Kritik in der Benutzung seiner Quellen und eine schärfere Unterscheidung zwischen dem gesicherten einheimischen und dem fremden oder unsichern Sprachgut. Je mehr er seine Lecture auf aramäischem und arabischem Gebiete ausdehnt, desto sicherer wird allmählich ganz von selbst sein Gefühl für das dem Syrischen in Form- und Satzbildung Eigenthümliche werden.

Th. Nöldeke.

Mohammed nach Talmud und Midrasch. Von Dr. J. Gastfreund.

Wer, wie der Referent, sich mit moslimischer Theologie beschäftigt, ohne in die Mysterien des Talmud und Midrasch eingeweiht zu sein, wird diese Schrift herzlich willkommen heissen und ihr einen gedeihlichen Fortgang wünschen. Auf mich machen die zahlreichen Notizen, welche sie enthält, den Eindruck, der Verfasser besitze eine Fülle talmudischen Wissens, und wäre im Stande uns über hundert Dinge Aufschluss zu geben, wenn er nur wüsste, worüber wir unterrichtet zu sein wünschen. Das will ich ihm nun sagen. Es interessiren uns vor allem die talmudischen Ingredienzen im Qorân, und ich möchte daher dem Herrn Dr. Gastfreund rathen, sich weder um Nöldeke noch um Sprenger, welche er so häufig citirt, zu kümmern, wie achtbar diese zwei Männer auch sein mögen, sondern um Mohammad's eigene Worte. Da muss man aber sorgfältig auf die Chronologie seiner Offenbarungen achten. Die Einflüsterungen, welche er in Makka erhielt, waren so unsicher, dass ihm ein Versuch, den er in Sûra 6 macht, den Dekalog wiederzugeben, misslang. Besser wurde er mit Legenden bedient, aber neben der Geschichte Josefs in Sûra 12 erscheinen in Sûra 19 christliche Legenden und in verschiedenen Theilen des Qorân abessinische Wörter wie حواريون Apostel, مائدة Tisch, كهل ein Mann in den besten Jahren (wofür der arabische Ausdruck nach

12, 22 بلغ أشده lauten würde), برهان Leuchte, سبحان Glorie, ملك, መልአክ plur. ملائكة, መላእክት Engel und viele andere mehr. Das letzt erwähnte Wort ist besonders wichtig, weil sich ein grosser Theil der damaligen Polemik auf die Engelanbetung bezieht und Mohammad vorübergehend die Schwäche hatte, drei vaterländische Gottheiten, wenn sie als Engel aufgefasst würden, gelten zu lassen. Mögen die Rabbinen auch noch so viel von den Engeln zu erzählen wissen, so ist doch immerhin bemerkenswerth, dass die qorânische Benennung dafür unzweifelhaft äthiopischen Ursprunges ist. Ausser den äthiopischen Wörtern sind, wenn es sich um die directen Einflüsse auf Mohammad handelt, die von den Makkanern schon vor dem Islâm üblichen aramäischen Ausdrücke wie حج in Abzug zu bringen. Die in den makkanischen Suren wahrnehmbaren äussern Einflüsse auf den Propheten zeugen weder von Kenntnissen noch von casuistischer Spitzfindigkeit, sondern von asketischer Schwärmerei und fast völliger Freiheit von dogmatischen Fesseln. Ganz anders war es in Madyna. Die jüdische Bevölkerung, welche Mohammad in dieser Stadt traf, belief sich auf mehr als zwei Tausend Seelen; Chaybar, Qorh, Taymâ und andere Städte des nordwestlichen Arabiens waren fast ausschliesslich von Juden bewohnt, und die ganze jüdische Bevölkerung dieser Gegenden bis Syrien stand im innigsten Verkehr mit einander. In Madyna waren es also nicht vereinzelnte erhitzte Köpfe, sondern eine consolidirte israelitische Gemeinde, mit der er in Berührung kam. In Mohammad's Verhältniss zu derselben müssen wir zwischen zwei Stadien unterscheiden. Anfangs trat der neue Prophet äusserst liberal und bescheiden auf. Wie in Qorân 85, 7 das Epithet Mûmin, Gläubiger auf die Christen angewendet wird, so erkannte er es auch den Israeliten zu; er verehrte sie als das auserwählte Volk, adoptirte so viel vom Judenthum als er, ohne den göttlichen Ursprung seiner Inspirationen zu compromittiren, konnte und war zufrieden von seinen israelitischen Mitbürgern als النبى الأمى der Heidenprophet anerkannt zu werden. Was seine Mission sei, spricht er in 62, 2 aus: Er (Gott) ist es, welcher unter den Heiden einen Boten aus ihrer Mitte erweckt hat, welcher ihnen unsere Zeichen vortrage, sie läutere und ihnen das Buch und die Weisheit lehre. Wenn man hier alkitâb mit Bibel übersetzte, wäre es nicht ganz unrichtig, denn er meint den in den himmlischen Archiven, von denen uns Dr. Gastfreund vielleicht mehr mittheilen kann als S. 9 seiner Schrift geschieht, aufbewahrten Urtext, aus welchem die Thora und das Evangelium und der Qorân geflossen sind. Diese Periode der Gemüthlichkeit hörte bald nach der Schlacht von Badr auf, und machte einem stätig zunehmenden Antagonismus gegen das Judenthum Platz.

Wenn ein tüchtiger Talmudist die auf Mohammads Verhältniss

zu den Juden bezüglichen Offenbarungen einer strengen Kritik unterzöge, würde er zahllose Anspielungen auf die traditionelle Lehre des Judenthums entdecken. Nach diesen allgemeinen Bemerkungen erlaube ich mir, den eifrigen jungen Gelehrten auf einige specielle Qorânstellen aufmerksam zu machen, an die ich mich gerade erinnern kann. Ausser den vielen poetisch-theistischen Lehren von Gott, worunter die in Sûra 112 als die erhabenste gilt, haben wir in 59, 23 eine theologisch-dialectische, welche höchst wahrscheinlich ganz und gar rabbinischen Ursprunges ist, doch ist es unverkennbar, dass Mohammad das Erlauschte sich völlig zu eigen gemacht habe. So ist z. B. eines der Epitheta Gottes مهيمن = מהימנא treu. Treue erscheint in Psalm 36, 6 als eine Eigenschaft Gottes und also gewiss auch im Talmud, aber es ist zu bezweifeln, ob Mohammad das Wort genau in demselben Sinne aufgefasst, den es im Aramäischen hat, denn in S. 52 construirt er es mit على und es ist klar, dass er denselben Begriff damit verband, den in einer früheren Offenbarung, 11, 60 حفيظ treu wachend hat; und die Muslime hatten daher vollkommen recht, die durch den Qorân eingebürgerte Wurzel in Phrasen zu gebrauchen wie: هيمن الطائر على فراخه, was im Qâmûs etwas zu frei mit: der Vogel breitete seine Flügel über seine Küchlein aus, erklärt wird. Auf gleiche Weise hat Moḥammad سكينة schwerlich genau in demselben Sinne aufgefasst, den es im Talmud hat. Wenn ihm der Ausdruck auch neu war, konnte er ihn doch mit gutem Gewissen als arabisch betrachten. Der Bedeutung nach war ihm nämlich سكينة nicht verschieden von سَكَن, welches in Qor. 16, 82 und 6, 96 physische Ruhe, in 9, 104 aber Gemüthsruhe bedeutet إن صلواتك سكن لهم denn deine Gebete gewähren ihnen Ruhe. Was die Form anbetrifft, so gehört die Vorliebe für Ausdrücke wie الداهية, الحاقة, الغاشية, الرادفة, الراجفة, الواقعة, الصاعقة zu den Eigenthümlichkeiten seines Styles. In alter Zeit waren solche Ausdrücke, wie etwa الجارية für die Sonne und das Schiff, Personificationen, im Qorân aber nehmen sie mitunter die Stelle von nomina actionis ein. Die Form فعيلة kommt allerdings nicht oft in solcher Anwendung vor, doch ist z. B. بيّنة aus dem Adj. zu آية zum völligen Substantiv geworden. So hat Moḥammad auch die Bedeutung des dem Hebräischen entnommenen أمّة geändert und auf Religionsgemeinde beschränkt.

Im Qorân kommen ungefähr 1700 Wurzeln vor, und es giebt schwerlich ein Buch vom selben Umfange in irgend einer Sprache,

welches eine so grosse Zahl verschiedener Wörter enthält: das kommt daher, dass Moḥammad die Sucht hatte, nach ungewöhnlichen Ausdrücken zu haschen. Viele hat er selbst gemacht, viele hat er von verwandten Sprachen entlehnt. Der Talmudist, welcher die Qorânsprache prüft, soll daher nur recht keck zugreifen, und selbst Wörter wie قرأ, لوح, كتاب prüfen, ehe er sie für ursprünglich arabisch gelten lässt, nur soll er sich in Acht nehmen, die Ansprüche der Aethiopier nicht zu verkürzen. Von diesen hat Moḥammad vorzüglich in der ersten Periode viel genommen; so halte ich z. B. مؤمن als theologischen Terminus (der neben dem aramäischen ميمن vorkommt) für abessinisch.

Das Sachliche ist aber noch wichtiger als das Sprachliche. توبة und überhaupt die Wurzel ت و ب ist ohne Zweifel aramäisch, damit ist aber nur wenig gesagt. In 2, 222 heisst توّاب reumüthig, in 2, 35 ist es ein Epithet Gottes. Von Gott sagt man تاب على الناس, von den Menschen تابوا الى الله. Die Unterscheidung ist überaus sinnreich und es fragt sich, ob auch im Talmud in der Bekehrung ein wechselseitiges Annähern zwischen Gott und dem Sünder angedeutet werde und ob sich Analogien für die Ausdrucksweise finden lassen. Im Arabischen lässt sich die Macht, welche hier على und الى haben, dadurch erklären, dass im Qorân einige Präpositionen (besonders عن, عند, على) mit und ohne Verbum ebenso bestimmend sind wie unsere untrennbaren Partikeln, und تاب الى الله (wo dem Moḥammad die Wurzel أوب vgl. 78, 39 vorschweben mochte) ist analog mit unserem entgegensehen und تاب على الناس (wo ihm رحم vorschweben mochte) mit hinabblicken. Noch wichtiger ist die Art der wechselseitigen Annäherung; in 9, 119 heisst es ثم تاب عليهم ليتوبوا. Hier thut Gott den ersten Schritt, erweicht die Herzen der Verstockten, um sie zur Bekehrung fähig zu machen. Nach 4, 21 aber muss der Sünder zerknirscht sein, um Allah zur Nachgiebigkeit zu bewegen: ثم يتوبون عن قريب فاولئك يتوب الله عليهم. Auf welcher Seite stehen die Rabbinen im Talmud in ihrer Lehre von der Reue?

Ich habe eine andere Frage, die wohl jeder Israelit zu lösen im Stande ist. Der erste ernsthafte theologische Streit zwischen dem Heidenpropheten und den Schriftbesitzern von Yathrib erhob sich über die verbotenen Nahrungsmittel, und darauf beziehen sich mehrere Qorânworte. Es wird nicht ausdrücklich gesagt, doch ist es klar, dass das vorzüglichste unter den طيبات guten, schmackhaften Dingen, welche Gott den Juden, obschon sie im himmlischen

Buche erlaubt sind, aus reiner Bosheit untersagte, das Kameelfleisch ist. Es kommt aber ein Vers, nämlich 5, 6 vor, der sich auf das Zerrissene bezieht. Auf das Andringen von Jägerstämmen erlaubt Mohammad den Genuss des von Falken, abgerichteten Hunden, Luchsen, Leoparden u. s. w. erlegten Wildes. Er motivirt dieses Gesetz dadurch, dass der Jagdhund, Falke u. s. w. eigentlich nur ein dem Menschen von Gott gegebenes Werkzeug in der Hand des Menschen sei, wie das Messer in der Hand des Schlächters, und er beschränkt den Genuss folgerichtig auf solches Wild, auf das der Jäger den Hund gehetzt hat, solches, welches der Hund aus eigenem Antriebe erlegt, ausschliessend. Da eine Motivirung Gottes, welcher im ganzen Qorân in eigenen Worten spricht, unwürdig wäre, wird sie ebenso fein ausgedrückt als sie gedacht ist. Der Vers legt Zeugniss ab für die grossen Geistesgaben des Verfassers, aber auch für die Mangelhaftigkeit der Sprache, deren er sich bediente, und ich übersetze ihn daher: Sie befragen dich über das was ihnen erlaubt worden sei (den Juden aber verboten war). Sprich: es sind euch die guten Dinge (d. h. alles Schmackhafte, Appetitliche) erlaubt (also ganz besonders das Kameelfleisch). Und wenn ihr (etwelche) von den Fängern (Raubthieren wie Hunden) abrichtet und hetzet — ihr richtet sie ja nach dem (nach den Regeln) ab, wovon euch Gott einiges gelehrt hat — so esset von dem was sie über euch (d. h. auf eure Verantwortlichkeit) ergriffen haben, und sprechet (wie beim Schlachten) den Namen Gottes darüber aus. — Zur Rechtfertigung meiner Uebersetzung von مكلبين bemerke ich, dass die Theologen, welche das Hetzen zur Bedingung der Erlaubtheit machen, es nie im Sinne „wie einen Hund abrichtend" aufgefasst haben. Die älteren Exegeten erklären daher im Widerspruch mit Gauhary (welcher sagt المكلّب الذى يعلّم الكلاب الصيد) wie folgt المكلّب الذى يُغْرِى الكلاب على الصيد . . . ويقال هو كلبٌ بكذا اذا كان ضاريًا به . Dieser Vers lässt vermuthen, dass die Rabbinen in Madyna solches Wild für unerlaubt hielten.

Sollte sich Herr Dr. Gastfreund in seinen Qorânstudien zur Textverbesserung versteigen, so habe ich ihm auch dafür einen Vorschlag zur Prüfung vorzulegen. Aus Qorân 2, 285 geht hervor, dass fromme Seelen auf alles was Mohammad sagte, antworteten سمعنا واطعنا . Was die bösen Juden thaten, lernen wir aus 4, 48—9. Diesen Vers lese ich: من الذين هادوا يحرّفون الكلم عن مواضعه ويقولون شمعنا وعصينا واسمع غير مسمع او رعنا ليًّا بالسنتهم Unter denen, welche dem Judenthume treu blieben, giebt es solche, welche die Wörter ihren Stellen entrücken und sagen „unsere Schema'! und wir widersetzen uns dir", und auch

(wenn sie deine Aufmerksamkeit auf sich ziehen wollen) „Schema'!" welches (lautlich) verschieden vom (Verbum) masma' hören, oder „unser Bösewicht!" (statt انظرنا, achte auf uns), sie (die Worte) verdrehend mit ihren Zungen. Wenn sie statt dessen sagten „wir hören und gehorchen", und „höre!" und „berücksichtige uns!" wäre es besser für sie. — Nun, mein lieber Herr Gastfreund, folgen Sie dieser Weisung und gehen Sie mit dem Spruch سمعنا واطعنا an Ihre Arbeit.

A. Sprenger.

Orientalische Numismatik.

1. *Stanley E. Lane Poole: On the Coins of the Urtukis* London 1873. 95 SS. mit 2 Tafeln.
2. ———, *Catalogue of the Collection of Oriental Coins belonging to Col. C. Seton Guthrie, Fasc. I: Coins of the Amawi Khalifehs.* Hertford 1874. 38 SS. mit 5 Tafeln.
3. ———, *The Coins of the Eastern Khaleefehs in the British Museum (Catalogue of Oriental Coins in the British Museum Vol. I.)* London 1875. 263 SS. mit 8 Tafeln.

Die Wissenschaft darf sich Glück wünschen, dass die reichen numismatischen Schätze, die England auch aus dem Bereich des Orients besitzt, sich unter der ordnenden Hand des Verfassers oben genannter Schriften mehr und mehr erschliessen.

Stanley Lane Poole, ein Grossneffe des grossen Arabisten E. W. Lane, ist der berufene Nachfolger eines Marsden, und werden wir voraussichtlich bei der in Angriff genommenen neuen Ausgabe von Marsden seinem Namen noch weiter begegnen, wie er sich denn durch verschiedene kleine Aufsätze, z. B. Mint Characteristics of Arabic Coins, im Numism. Chronicle Vol. XIII, und The name of the 12th Imam on the coinage of Egypt, im Journal of the R. A. S. March 1874, bereits als einen umsichtigen und sorgfältigen Arbeiter auf diesem Felde bekannt gemacht hat.

Mit der Monographie über die Ortokiden betritt Poole den Weg systematischer Catalogisirung grösserer Sammlungen. In der oben s. n. 1 aufgeführten, ebenfalls in den Kreis des Numismatic Chronicle gehörigen Abhandlung beschreibt er zunächst die im British Museum vorhandenen Münzen dieser Dynastie. In der Einleitung dazu wird deren Geschichte zu einem abgerundeten Gesammtbilde entfaltet mit Beigaben über Namen und Titel, Münzwesen und Münzhöfe der Ortokiden in ihren beiden Hauptzweigen von Keyfa (mit der Nebenlinie Khartapirt) und Maredin.

Die sorgsame und bis ins Kleinste minutiöse Beschreibung aller Typen und Varianten umfasst 180 Nummern des Br. Mus. und so-

mit ziemlich alles, was von Münzen dieser Classe bisher überhaupt bekannt ist. Ein Nachtrag (p. 86 ff.) solcher publizirter Münzen, die nicht im Br. M. vorhanden, zählt nur 2 Stück auf. Zwei andere mir bekannte Inedita, eines aus Jabas Sammlung und eines im Odessaer Museum habe ich dem Verfasser brieflich nachgewiesen, und werden dieselben im 2. Hefte der neuen Ausgabe von Marsdens Oriental Coins, das die Ortokiden behandeln wird, Berücksichtigung finden.

Den Schluss bilden Metalegomena, aus denen die Excurse über die Orthographie des Beinamens des Chalifen En-Naçir-li-dini-llah" und „über den doppelköpfigen Adler" und dessen ältestes Vorkommen als Wappen hervorgehoben sein mögen.

Zu ersterem muss ich indess einen Vorbehalt fügen. Hr. Poole behauptet, dass es ein „mistake" der Numismatiker sei, wenn sie zuweilen auf Münzen die Schreibung النّاصر الدّين gefunden haben wollen, und dass überall „in every instance" النّاصر للدّين stehe. Ich kann verbürgen, dass auf allen Æ. Æ. des Schirwanschahs Gerschasp b. Feruchzad, von dem mir einige zwanzig Stück vorliegen, der Schnitzer النّاصر الدّين الله unzweifelhaft deutlich dasteht, und nicht wie Dorn Additam. 404 lesen wollte النّاصر لدين الله.

Es verdient auch im weiteren Kreise der Münzfreunde Beachtung, wie von Poole die meisten bildlichen Darstellungen der Ortokidenmünzen auf Imitation altgriechischer, römischer und byzantinischer Vorbilder mit Glück zurückgeführt werden. Einiges lässt sich da noch vervollständigen: so ist z. B. das „caput laureatum" No. 127 ff. unverkennbar nach karischen Königsmünzen gearbeitet.

Die durch Autotyp-Druck hergestellten Facsimiles von 26 Bildmünzen auf 2 Tafeln sind künstlerisch in jeder Beziehung ausgezeichnet. —

In No. 2: Die Umajjadenmünzen der Guthrie'schen Sammlung, hat Poole Gelegenheit eine der reichsten Privatsammlungen Englands, die z. Th. schon durch Thomas' Comments berühmt geworden, der Oeffentlichkeit vorzuführen. Fasc. I bringt nur die Umajjaden, aber nicht weniger als 204 Stück. Um den hohen Werth der Sammlung zu bemessen, genügt es zu erwähnen, dass darunter an 40 Inedita, d. h. solche, die Tiesenhausens Thesaurus nicht kennt, sich finden. Die seltensten Prägorte kommen da vor: so z. B. ist Maisan, von dem bisher mein Dirhem v. J. 83 ein Unicum war (Z. D. M. G. IX, 249 T. 304), durch 2 Jahre, 95 und 96, vertreten. — Ein paar Bemerkungen über Münzhöfe darf ich an No. 125 und 137 knüpfen. Unter 125 beschreibt Poole den bekannten Dirhem d. J. 131 von الشامية und transcribirt Esh-Shameeyah. Diesen Prägort hat man meist als Epitheton einer syrischen Stadt aufgefasst (siehe die Nachweise bei Tiesenh. 651). Das ist allen Gebräuchen der

Umajjadischen Münzordnung zuwider: es muss vielmehr darin das Nomen proprium einer Ortschaft gesucht werden. Ich hoffe diese Crux interpretum aus der Welt zu schaffen, wenn ich unsere Münzstätte mit dem الصّامية bei Mokaddesi (Sprenger R. R. 62) identifizire, was eine alte Stadt im Kreise Wasiṭ in Iraq war.

Den Dirhem No. 137 v. J. 98 weist Poole nach المذار El-Medhar mit der Bemerkung: „No coin of this mint has hitherto been published." Der Fund ist auf den ersten Blick um so plausibler als Soret Elem. p. 128 ebendies المذار als Prägort eines neuedirten abbasidischen Dirhems (nach Tornberg) anführt. Glücklicher Weise hat aber Poole eine treue Abbildung dieses Stückes Pl. IV, 137 beigegeben; und da stellt sich denn heraus, dass der fragliche Prägort nicht المذار gelesen werden darf, sondern zweifellos derselbe ist, welchen Tiesenhausens No. 428 Tab. II, 10 bietet, ebenfalls ein Unicum, des Asiatischen Museums zu St. Petersburg, wo Dorn Additam. 219, 37aa: العدب las, Tiesenhausen besser الفرات entzifferte, jedoch auf Farab deutete (p. XXVIII, 87) und nur beiläufig nachträglich (p. 333) auf Thomas Comments p. 30 verwies, wo فرات steht. Letzteres ist unzweifelhaft das richtigere: الفرات ist = Forat des Plinius, Φόραϑον und Φόραϑα der Griechen, פרת דמישן des Talmud, فرات ميسان der Araber, später فرات البصرة geheissen (Jaqut M. B. III, 861), über welche Stadt ich nähere Data in Z. D. M. G. XXVII, 324 gegeben habe. Von ihr besitzen wir nun also nach dieser Berichtigung zwei Stücke: T. 428 vom J. 95 und Guthrie 137 vom J. 96.

Im Uebrigen erweist sich für diese Partie, aber auch nur für diese, die Umajjaden, die Anordnung nach Münzhöfen recht praktisch, und recht nützlich sind die angefügten Register. —

3. Eine höchst stattliche Sammlung von 210 Goldmünzen, 522 Dirhems und 174 Kupferstücken tritt uns in dem soeben ausgegebenen 1. Band des Catalogs des Britischen Museums entgegen. Das Ganze erscheint unter den Auspizien des ausgezeichneten Numismatikers Reginald Stuart Poole, der sich insbesondere den umfänglichen Wägungen und Messungen unterzogen hat. Die Beschreibung der Münzen hat Stanley Lane Poole geliefert und sie ist in derselben saubern Weise ausgefallen, die seine anderen Arbeiten auszeichnet. Die äusserliche Ausstattung anlangend, sind die beigegebenen 8 Münztafeln das Vollkommenste, was mir noch in dieser Art vorgekommen ist, hinsichtlich der Treue und Eleganz der Abbildungen. Die Uebersichtlichkeit des Druckes wird in angenehmer Weise durch eine gewisse Papierverschwendung gefördert, zu der wir uns in Deutschland noch immer nicht entschliessen können.

Der vorliegende Band umfasst die Umajjaden seit der arabischen Münzreform unter 'Abdulmelik (mit Ausschluss der die Uebergangsperiode füllenden Bilingues), und sodann die 'Abbasiden, schliesst also die gleiche Epoche in sich, deren Material das Tiesenhausen'sche Werk füllt, so dass überall auf letzteres verwiesen werden konnte. Ein gut Theil der Lücken in T. wird durch die 174 Inedita des Br. Ms. ausgefüllt [1]; darunter ganz besonders ausgezeichnet die Suiten der jüngeren Chalifenreihe von El-Mustedhi bis El-Musta'sim. Es würde viel zu weit führen, hier einzelnes herauszuheben: wer sich mit diesem Gegenstande beschäftigt, kann ja ohnehin des Werkes als eines Supplements zu Tiesenhausen nicht entrathen.

Von noch nicht belegt gewesenen Münzhöfen des Chalifats lernen wir hier kennen: Ardebil اردبيل unter El-Muktadir Jahr 311; Singar سنجار desgl. 319. 320 und unter El-Kahir 321, und einige zweifelhafte auf Kupfermünzen, wie z. B. اطر„ بلس (pl. VIII, no. 65), das ich für اطرابُلُس Tripolis halten möchte (vgl. T. 23 طرابلس), und ملمراز„„ (pl. VIII, no. 85), mit welchem ich einen ganz ähnlich aussehenden Namen auf einer Sassanidenmünze von 35. im Odessaer Museum vergleiche, der wie سمراز„ oder سمراغاع aussieht. — Die Entdeckung eines Prägortes عين Eyn auf dem merkwürdigen Goldstück von El-Mutî'-lillah v. J. 348 (p. 160) glaube ich beanstanden zu müssen, schon wegen der Absonderlichkeit der ganzen Legende und weil ein Ort des Namens in meinem Repertorium der Geographie des Chalifenreiches nicht existirt. Die Legende, so wie sie pl. VII, no. 478 dasteht, ist: بسم الله ضرب هذا الدينار بعين سنة ثمان واربعين وثلث und, wie P. richtig bemerkt, es fehlt مائة. Es liegt hier ein Fehler des Stempelschneiders zu Tage. Er gerieth von der Schlusssilbe des دينار in die Anfangssilbe von اربعين und schrieb das Wort aus, verlor aber dadurch Raum für 4 Buchstaben, so dass am Schluss für مائة kein Platz übrig blieb. Jenes doppelte بعين sollte nichts weniger als die Bezeichnung der Prägstätte enthalten, und scheint das sehr isolirt stehende Stück sonach nur den Werth eines verworfenen Probeexemplars zu haben, von dem schwerlich mehrere in Circulation gekommen sind.

Als besonders sorgfältig ist die Behandlung der Kupferprägungen zu bezeichnen. Poole, gewiss ebenso unbefriedigt, wie andere, von den Ergebnissen bisheriger Classificationsversuche

---

1) Die Zahl der angeblichen Inedita vermindert sich indessen insofern, als in die Jahre 207—259 H. einige zwanzig Tahiriden-Dirhems, die sämmtlich schon anderweit bekannt sind, als abbasidische Chalifenmünzen eingereiht sind.

und der gewöhnlichen Gruppirung, scheidet das Material in folgende für alle künftigen Cataloge empfehlenswerthe Classen:

I: Umajjaden
1) blos mit dem Glaubensbekenntniss
2) mit Prägorten ohne Datum
3) mit Datum ohne Prägorte
4) mit Prägort und Jahr.
II: Abbasiden-Chalifen,
III: Provinzialmünzen mit dem Namen der Statthalter von ungewissem Datum („both Amawee and 'Abbásee").

Wenn noch einige andere grosse Sammlungen in ähnlicher Weise gesichtet und bearbeitet sein werden (Paris! Berlin!), so kommt sicher bald mehr Luft und Licht in diese Partie, die an historischem Detail ungleich ergiebiger und darum ein dankbarerer Stoff ist, als die Gold- und Silberpräge der Chalifenzeit.

Einstweilen acceptirt der Kreis deutscher Mitforscher dankbarlichst, was Englands Füllhorn darbietet.

Odessa. O. Blau.

Friedrich Müller. Der Dual in den Semitischen Sprachen. (Aus dem Märzhefte des Jahrganges 1875 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften besonders abgedruckt). 14 S. 8.

Wenn wir den Ausdruck ein und derselben grammatischen Kategorie (nicht minder wie den eines einzelnen bestimmten Begriffs) in den verschiedenen Zweigen eines Sprachstamms verfolgen, so ist es lediglich eine vorgefasste, durch Nichts begründete Meinung, anzunehmen, diese verschiedenen Ausdrücke seien nothwendig nur verschiedene, mehr oder weniger starke lautliche Veränderungen ein und derselben in der Ursprache existirt habenden Grundform dieser Kategorie. In vielen Fällen ist allerdings die Uebereinstimmung des Ausdruckes in den sämmtlichen verschiedenen Sprachzweigen so ohne Weiteres klar, dass sich daraus auch für die Ursprache der Ausdruck der betreffenden Kategorie mit grösster Wahrscheinlichkeit erkennen lässt. Wenn wir z. B. in allen bekannten semitischen Sprachen ein angehängtes *t* als Zeichen des natürlichen Femininums finden, so ist für uns kaum ein Zweifel, dass auch das Ursemitische schon auf diese Weise das natürliche Femininum bezeichnet hat. Es ist aber unstatthaft, von diesem und zahlreichen ähnlichen Fällen aus einen Induktionsbeweis für die Gesammtheit herzunehmen. Wenn wir innerhalb des Semitischen z. B. als Ausdruck des Infinitivs folgende Formen sehen, hbr. קְטֹל, arab. قَتْل, äth. ቀቲሎት, aram. מִקְטַל, ܡܶܩܛܰܠ, tña. ምቕታል, amh.

መግደል, so glaube ich, wird es Niemandem einfallen, diese verschiedenen Formen als lautliche Variationen ein und derselben Grundform anzusehn, sondern es wird Jedem einleuchten, dass hier von Grund aus verschiedene Formen vorliegen, denen einzig und allein durch die unumschränkte Macht des Sprachgebrauchs in den betreffenden Sprachen Infinitivbedeutung beigelegt wurde, während wir dieselben Bildungen in anderen Sprachen in anderen Bedeutungen finden. Aber nicht in allen Fällen liegt die Sache so klar zu Tage wie einerseits beim Femininum, andrerseits beim Infinitiv; oft ist vielmehr die äusserliche Aehnlichkeit des Ausdruckes derselben grammatischen Kategorien in den verschiedenen verwandten Sprachen nicht bedeutend und nicht gering genug, um das eine oder das andere sofort klar hervorspringen zu lassen, und die Sprachforschung ist daher der Gefahr ausgesetzt, sich schon von Anfang ihrer Untersuchung an auf falschem Wege zu befinden, wenn sie aprioristisch der einen Annahme zugethan, die Möglichkeit der anderen ganz aus dem Auge lässt.

Wenn ich nicht sehr irre, so befindet sich die oben angeführte Müller'sche Abhandlung schon von Anfang an auf einem solchen falschen Wege, indem sie a priori die Existenz eines ursemitischen Dualsuffixes voraussetzt, welches als Träger des Dualbegriffes in den Dualsuffixen der einzelnen semitischen Sprachen sich irgend wie wiederfinden müsse, und dass es sich hier also „zunächst um einen rein lautlichen Process handele." Die Möglichkeit, dass in den verschiedenen Sprachen verschiedene Formen zum Ausdruck des Duals verwendet sein könnten, wird gar nicht berücksichtigt, während meines Dafürhaltens sich diese Möglichkeit hier als das allein Zutreffende herausstellt. Ich glaube daher diese Abhandlung, welche im Wesentlichen gegen Nöldeke's bekannten Aufsatz über dasselbe Thema[1]) polemisirt, zu den weniger gelungenen Arbeiten des verdienstvollen Sprachforschers zählen zu müssen. Der Herr Verfasser möge mir gestatten, hier einigen Bedenken gegen seine Ansichten Ausdruck zu geben.

Aus der Vergleichung der Dualendungen *âni*, *aini*, *ôjim* und dem im Arabischen beim Perfektum und Pronomen auftretenden *â* abstrahirt Müller als ursprüngliches Dualsuffix des Semitischen ein *a*, dieses habe sich an die Pluralendungen *ûna*, *îna*, *îm* zunächst hinten angehängt, sei dann aber in das Innere eingedrungen und zwar bei *ûna* hinter das *u*, also *uâna*, woraus durch Ausfall des *u* *âna*, *âni* entstanden sei, dagegen bei *îna*, *îm* vor das i, also *aina*, *aini* bez. *ajim*. Gegen diese Erklärung, meint M., werde wohl kein Semitist etwas Wesentliches einzuwenden vermögen, da ja grade die

1) Der Dual im Semitischen. In Ztschrft. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft VII S. 403 ff. — Beiläufig bemerkt hat auch M. denselben Gegenstand in anderem Sinne früher schon behandelt in denselben Sitzungsberichten von 1860.

semitischen Sprachen den inneren Wortbildungsprocess mit einer gewissen Vorliebe entwickeln und, wie bekannt, die sogenannte innere Pluralbildung der südsemitischen Sprachen auf einer umfassenden Anwendung dieses Princips beruhe. — Ich glaube aber dennoch gegen diese Erklärung verschiedenes ziemlich Wesentliche einwenden zu müssen.

Zunächst kann ich die innere Pluralbildung des Südsemitischen nicht als Parallele zu einem derartigen ganz abnormen lautlichen Vorgang gelten lassen und bin gewiss, dass die Mehrzahl der Semitisten mit mir derselben Ansicht sein wird. Denn die Theorie von der Entstehung der pluralia fracta durch Eindringen des *ā* der Endungen *ān* und *āt* in das Innere des Wortes, auf welche hier angespielt wird, ist eine unbewiesene und unbeweisbare Behauptung Ewalds, welche wohl nie viel Anhänger gezählt hat [1]). Der Stütze dieser Parallele beraubt, wird Müller's Ansicht von der Entstehung jener Dualsuffixe also erst recht darauf angewiesen sein, sich durch sich selbst nach allen Seiten hin zu rechtfertigen. Auf die starken lautlichen Bedenken, welche der Müller'schen Hypothese entgegenstehn, will ich weiter nicht eingehen, ich glaube, sie sind stark genug, um einer besonderen Hervorhebung entbehren zu können, dagegen will ich eine Thatsache beibringen, die M. übersehen hat und die gleich dem ersten Schritt seiner Argumentation den Boden entzieht.

„Die einfachste und am meisten durchsichtige Form dürfte der Dual des Verbum III pers. perfecti sein, wo den Singularen qatala *er hat getödtet*, qatalat *sie hat getödtet* die Duale qatalā *sie zwei (Männer) haben getödtet*, qatalatā *sie zwei (Weiber) haben getödtet* entgegenstehn, Formen, die nicht gar so isolirt dastehen, als man gewöhnlich glaubt, da das Assyrische ganz ebenso tsabtā (Dual) dem Singular tsabit und dem Plural tsabtū entgegenstellt. (Sayce, Assyrian grammar 59.) — Es ergiebt sich daraus ā als Dualzeichen, das in den obigen Fällen an die fertigen Singularformen angetreten ist u. s. w." Hierauf ist zunächst zu erwidern, dass im Assyrischen ein Dual Perfekti trotz Sayce nicht existirt aus dem einfachen Grunde, weil es im Assyr. bekanntlich ein Perfektum überhaupt nicht giebt; dagegen kennt die Sprache, welche dem Arabischen am nächsten verwandt ist, das Himjarische, einen Dual Perfekti, nämlich קתלי, fem. קתלתי also qatal*ai* bez. qatalat*ai*. Indem ich nun völlig M.'s Ansicht bin, dass sich aus den arabischen Formen *ā* als Dualzeichen ergiebt, das an die fertigen Singularformen angetreten ist (oder wenn man will in קתלי an Stelle der Plural-

1) Ebenso kann ich Ewalds Ansicht, dass in äth.-arab. Formen wie ሐ.ዩስ, ጠባ·ብ, حُصُبٌ eine interne Bildung vorliegt, welcher Ansicht Dillmann, Trumpp und ich selbst früher folgte, schon längst nicht mehr für richtig halten.

endung getreten ist), so wird man nicht minder mir zugeben müssen, dass ebenso einfach und durchsichtig ganz auf dieselbe Weise sich aus dem Himj. *ai* als Dualzeichen ergiebt. Um nun die Müllersche Theorie aufrecht zu erhalten, müssten wir nothwendig annehmen, dass *ā* und *ai* nur lautlich von einander verschieden seien, und zwar dass *ai* aus *ā* entstanden ist; das Gewirr lautlicher Unwahrscheinlichkeiten würde dadurch immer grösser werden: wir könnten mit derartigen Willkürlichkeiten schliesslich aus Allem Alles machen. Lassen wir aber sowohl *ā* wie *ai* als zwei verschiedene Dualsuffixe gelten (ohne indess damit ohne Weiteres einzuräumen, dass in ihnen stets und nur ausschliesslich der Dualbegriff gelegen habe, und ebensowenig dass sie von Anfang an auch am Verbum sich befunden haben), so zeigt sich uns auch für die Erklärung von *ānī, ainī, ājim* sofort von selbst ein anderer Weg.

Das Himjarische hat ebenso für das arab. Suffix humā die Form humai, und an Stelle des arab. ذوا *die beiden bezüglichen auf* tritt im Himj. 𐩹𐩺 *ḏai* auf, welches formell dem arabischen, seinem Begriff nach unmöglichen stat. constr. des reinen Demonstrativs ذى entspricht. Diese Dualbildung des himj. Pronomens und Verbums steht aber in völligem Einklang mit der Bildung des Duals des Nomens, welcher in der kürzeren Form (stat. constr.) sowohl im Nominativ wie im Casus obliquus auf *ai* gebildet wird; in der längeren als stat. abs. gebrauchten Form bildet das Himj. den Dual auf *ānī* selbst im Casus obliquus, in Uebereinstimmung mit dialektischer Eigenthümlichkeit des Arabischen (vgl. Dieterici, Alfiyya S. 12 u. 14 der deutschen Uebersetzung). Verbal- und Pronominalformen, die diese Endung *ānī* angenommen hätten, sind im Himj. bisher meines Wissens nicht belegt.

Angesichts dieser Thatsachen werden wir uns der Ueberzeugung nicht verschliessen können, dass die Bildung des pronominalen und verbalen Duals im Arabischen und Himjarischen, wenn nicht erst ganz secundär nach Analogie des jedesmaligen nominalen Duals, so doch höchstens gleichzeitig mit der Festsetzung der jedesmaligen nominalen Dualendung entstanden ist. Denn dass letztere sich erst aus dem Verbum entwickelt habe, diese paradoxe Behauptung wird wohl Niemand im Ernst aufstellen.

Dass aber in den Dualendungen des semitischen Nomens der Dualbegriff durchaus nicht ursprünglich durch die Bedeutung der Endung selbst ausgeprägt [1]) ist, dass er sich auch nicht schon von ursemitischer Zeit her in denselben festgesetzt hat, lässt sich bei

---

1) Im Gegensatz zu dem Dual und Trial des Melanesischen, s. v. d. Gabelentz, melanes. Sprachen I 26. Aehnlich scheint der Dual des Kymrischen zu sein nach Humboldt, über den Dualis (Abhandl. d. Berliner Akademie 1827) S. 170.

ā, *ai*, und besonders bei *âni* ganz klar erkennen. In dem arab. *âni* ist der Dualbegriff ganz offenbar erst aus dem Pluralbegriff differenzirt worden, finden wir doch das mit *âni* identische *ân* im Aramäischen als weibliche, im Aeth. als männliche Pluralendung [1]. Weniger wahrscheinlich ist es, dass das Arabische den Dualbegriff dieser Endung direkt aus dem Abstrakt-Collektivbegriff entwickelt hat, welcher noch weiter hinter dem Pluralbegriff liegt. Die begriffliche Differenzirung und Specialisirung von Formen und Bildungszusätzen mit ursprünglich umfassenderer Bedeutung auf eine engere sehen wir häufig genug innerhalb des Semitischen. Ich will hier nur auf zwei derartige Vorgänge aufmerksam machen, die sich auf dem engeren Gebiet des Arabischen in dem begränzten Bereich des Numerus deutlich vor unsern Augen vollziehen. In den äusseren Pluralendungen des Semitischen liegt gewiss nicht, weder durch die ursprüngliche Bedeutung der Endung selbst noch durch ältere allgemeine begriffliche Nuancirung, trialische [2] Bedeutung, vielmehr finden wir sie in allen semitischen Sprachen, das Arabische eingeschlossen, als Endung des unbegränzten Plurals. Wo aber im Arabischen von einem Wort ein Plural mit äusserer Endung und gleichzeitig ein innerer Plural vorhanden ist, da differenzirt die Sprache bekanntlich den ersteren zum Trial. Ebenso sind die eigentlichen inneren Trialformen des Arabischen nicht durch und aus sich selbst zu ihrer Bedeutung gekommen, vielmehr haben sie, wo sie nur ausschliesslich von einem Worte vorhanden sind, die Bedeutung des unbegränzten Plurals, und nur im Gegensatz zu anderen gleichzeitig vorhandenen inneren Bildungen desselben Nomens sind sie von dem differenzirenden Sprachtrieb zu Trialen gestempelt worden.

Die Endung *aini*, *ajin*, *ên*, *ājim* ist die einzige Dualendung, welche sich im Semitischen ausschliesslich als solche nachweisen lässt. In der arab. Schriftsprache für den stat. absol. des Casus obliquus verwandt, ist sie im Neuarabischen und dialektisch ohne Zweifel schon seit Alters her auch für den Nominativ gebräuchlich. Ebenso wird diese Endung im Neuarabischen und dialektisch seit Alters her auch als stat. constr. gebraucht, s. Wetzstein in Ztschr. für Völkerpsychologie VII 476. Ich bemerke hierbei, dass ich einen erstarrten Rest dieser Dualendung auch im Amharischen ge-

---

1) In mehreren altkanaanäischen Ortsnamen findet sich die Endung *ân* und *ôn*; die spätere Sprache fasste diese als alte Dualendungen auf und verwandelte sie in das moderne *ajim*, *ajin*; vgl. Blau in Merx' Archiv I 352. Auch das Moabitische scheint den Dual auf *ân*, *ên* gekannt zu haben.

2) Ich gebrauche den Ausdruck Trial nach dem Vorgang von v. d. Gabelentz für den niedrigeren aber nicht blos auf Drei beschränkten Plural, also auch für denjenigen Numerus, den die arabische Grammatik als جمع قلّة bezeichnet.

funden habe, nämlich in dem Worte [illegible] *Kinnbacken.* Mit viel grösserem Recht könnten wir diese Endung als ursemitische Dualendung gelten lassen, wenn uns zur Begründung dieser Annahme die weite Verbreitung der Endung innerhalb der semitischen Dialekte und die ihr ausschliesslich anhaftende Dualbedeutung als hinreichend beweiskräftig erscheinen sollte. Es käme hierbei erst in zweiter Linie in Frage wie wir diese Endung an sich erklären wollen, ob wir der Annahme Redslob's (in dieser Ztschrft. XXVII 157) beipflichten können, oder ob dieselbe — wie mir scheint — nur den Werth eines geistreichen Einfalls hat.

Sollte sich nun wirklich noch im assyrischen Imperfektum ein Dual mit dem Charakter *â* nachweisen lassen, was bis jetzt durchaus unwahrscheinlich ist (s. Schrader ABK. S. 264 f.), so würde angesichts der himjarischen Formen hieraus durchaus nicht zu folgern sein, dass ursemitische Uebereinstimmung mit dem Arab. vorliegt. Es wäre zunächst vielmehr nur anzunehmen, dass das Assyrische den gleichen Trieb wie das Arabische und Himjarische gezeigt und von seiner, mit der des Arabischen zufällig gleichlautend entwickelten nominalen Dualendung aus, auch die verbale Dualendung abgeleitet hat.

Die Gründe, welche M. S. 11—12 gegen die Ansicht Nöldeke's, dass der Dual des Verbums und Pronomens im Arabischen erst Neubildung nach der Analogie des Nomens sei, anführt, scheinen mir ebenfalls wenig stichhaltig. M. scheint verkannt zu haben, worum es sich im Grunde handelt, und wendet sich gegen eine Behauptung, die Niemand aufgestellt hat: „Zugegeben, dass das a in den hebr. Formen jâdajim, raglajim den Dual gegenüber dem Plural in -dîm, -lîm charakterisirt, dass also das Sprachgefühl des Hebräers in dem ā vor dem Pluralsuffix -im die Kategorie des Duals herausgefühlt habe, so lässt sich von da aus die Bildung analoger Nominalformen, nimmermehr aber die Bildung einer Pronominalform mit dem Zeichen ā am Ende, noch weniger aber die Bildung einer Verbalform mit demselben Zeichen ā am Ende (wie sie uns das Arabische darbietet) begreifen.“ Dies ist auch, soviel ich sehe, in dieser Weise gar nicht behauptet worden, wohl aber etwas ganz Anderes. Es ist behauptet worden (um mit M. die Behauptung aus dem Gebiet des Arabischen in das des Hebräischen zu übertragen), dass entweder die ganze Dualendung ajim oder die Dualendung aj (ֵי aus ַי, im Hebr. zufällig auch noch als Pluralendung gebraucht) an das Verbum und Pronomen sekundär nach Analogie des Nomens getreten ist. M. verwirrt vollkommen die Sachlage, wenn er das, was ganz speciell aus der Form *âni, â* (nicht *aini, ai*) des arabischen Nominaldnals gefolgert ist, hier als aus der hebr. Form *âjim, âj* gefolgert darstellt. Er übersieht ferner, dass das *â* am Verbum und Pronomen durchaus nicht blos eine durch starkes und richtiges Sprachbewusstsein hervorgerufene Abstraktion aus der nominalen Dualendung *âni* zu sein braucht,

sondern dass ā ja selbst als Dualendung beim Nomen im Stat. constr. dem Sprachbewusstsein vollkommen gegenwärtig ist, ganz abgesehen davon, dass bei Dichtern wenigstens ā auch im Stat. abs. nicht selten als Dualzeichen vorkommt (s. Freytag, Verskunst 475; Hamasa 392). In dem gleichen Verhältniss steht ai zu aini. Wenn M. daher (S. 11 Anm. 2) den Einwand erhebt „Wenn die Formen antumā, humā, qatalā, qatalatā wirklich Neubildungen auf dem Gebiet des Arabischen wären, dann müssten sie nothwendiger Weise antumāni, humāni, qatalāni, qatalatāni lauten", so ist derselbe durchaus hinfällig.

So richtig daher M.'s fernere Auseinandersetzungen an sich sein mögen, dass nämlich die Herausschälung des ā, des lautlichen Repräsentanten der Dualkategorie aus der Endung *ājim* und die sekundäre Benutzung desselben „einen Sprachzustand voraussetzen würde, welcher dem der Flexion geradezu entgegengesetzt ist", dass also die arabischen Dualformen unmöglich Neubildungen sein können, „da sie ein Sprachbewusstsein voraussetzen würden dem die Natur der flektirenden Sprachen nicht entspricht" — so richtig diese Auseinandersetzungen an sich sein mögen, so wenig sind sie hier an ihrer Stelle.

Dass schon das Ursemitische einen Dual besessen hat, ist auch mir kaum zweifelhaft. Ich schliesse dies aber nicht etwa aus einer Gleichheit des formellen Ausdrucks des Duals in den verschiedenen semitischen Sprachen, welche meiner Ansicht nach nicht vorliegt, auch nicht sowohl daraus, dass diese Kategorie in den sämmtlichen Töchtern jener Ursprache in grösserer oder geringerer Ausdehnung überhaupt vorhanden ist, als vielmehr besonders aus der unendlich reichen und feinen, meines Wissens in keiner andern Sprache in dem Grade vorhandenen Nüancirung des Numerus, welche in den semitischen Sprachen, speciell im Arabischen sich zeigt (vgl. W. v. Humboldt a. a. O. S. 178). Wo sich aber in der Tochter ein bestimmter Trieb in so reicher Entfaltung zeigt, da lässt sich wohl annehmen, dass derselbe auch schon der Mutter eigen war, wenn nicht in der gleichen Entfaltung, so doch in einer das Mass des Gewöhnlichen überschreitenden Ausdehnung; und da nach dem Singular und Plural der Dual diejenige Nüancirung des Numerus ist, welche am allgemeinsten auftritt und die auch aus inneren Gründen die nächstliegende zu sein scheint, so können wir mit Wahrscheinlichkeit diese Kategorie für das Ursemitische voraussetzen. Ob aber das Ursemitische auch bei den übrigen flektirbaren Redetheilen einen Dual gekannt hat und in welcher begrifflichen Ausdehnung derselbe dort vorhanden war, das sind Fragen, auf die ich nicht antworten kann. — Zwischen den beiden sich schroff gegenüberstehenden Ansichten, einerseits dass das Arabische, andererseits dass das Hebräische durchweg die ältesten der semitischen Ursprache am nächsten stehenden Bildungen aufweise, möge man es nicht als einen schwächlichen Compromiss ansehn, wenn man,

dem Arabischen immerhin in vielen der wesentlichsten Beziehungen die Ursprünglichkeit zuerkennend, dennoch den starken Trieb desselben zu neuer eigenartiger Flexion im Auge behält (vgl. Nöldeke a. a. O. 411). Und so kann man auch den übrigen semitischen Sprachen nicht von vornherein die Möglichkeit einer eigenartigen Formenbildung und eigenartiger Formendifferenzirung absprechen.

Berlin. **Franz Praetorius.**

Koránen Ifrån arabiskan öfversatt af C. J. Tornberg. Lund, Gleerup. 1874.

Von massgebender Seite zur Besprechung dieses Werkes aufgefordert, gereicht es mir zu innigem Vergnügen, hierdurch die Aufmerksamkeit nicht-skandinavischer Freunde der orientalischen Wissenschaft auf eine Bereicherung seltener Art, die ihr zu Theil geworden, zu lenken, wenn es auch nur Wenigen von ihnen vergönnt sein kann, sich an dieser Frucht treuen Fleisses und hingebender Liebe so zu erfreuen, wie der der schwedischen Sprache vollkommen Kundige.

Der Makâmen-Dichter und gewandte Uebersetzer aus dem Arabischen Alcharisi [1]) spricht im Vorworte zu seiner hebräischen Uebersetzung der Einleitung Maimûni's in den Talmud die bedeutungsvollen Worte aus: „die Weisen jeglichen Volkes stimmen darin überein, dass Niemand früher an die Uebersetzung eines Buches gehen solle, als bis er die Kenntniss dreier Dinge sich erworben: die des (innersten) Wesens der Sprache, aus der und in die er zu übersetzen, sowie des wissenschaftlichen Gegenstandes, den er in klaren Worten darzulegen habe“.

Selten ist wohl diese Forderung in so vorzüglicher Weise erfüllt worden, wie in der vorliegenden Korân-Uebersetzung. In jedem Verse haben wir Gelegenheit, eine Genauigkeit und Correctheit zu bewundern, die, ohne irgendwie pedantisch zu sein, auch nicht das Geringste unbeachtet lässt und dabei stets einer Formschönheit sich befleissigt, die selbst dem in sich Schwerfälligsten und nur gezwungen aneinander Gereihten eine behagliche Abrundung verleiht. Die Feinheiten der arabischen Sprache werden bis auf die kleinsten Nüancen mit Sorgfalt beobachtet und der Sinn überall — wo es nothwendig ist, durch Einschiebung von das Verständniss erleichternden (gesperrt oder in Klammern gedruckten) Worten — so treu und trefflich wiedergegeben, dass wir nach voller Ueberzeugung behaupten dürfen, es finde sich keine Korân-Uebersetzung, die an Gediegenheit und wissenschaftlichem Werthe der Prof. Tornbergs gleichkäme.

---

1) Geb. in Toledo 1170 u. gest. 1230.

Aller gelehrte Apparat ist zwar mit Absicht ausgeschlossen worden; nur hier und da sind kurze erklärende Anmerkungen unter den Text gesetzt; die gelehrte, das Ganze und Einzelne genau ins Auge fassende Forschung tritt jedoch für den mit dem Gegenstande einigermassen Vertrauten an allen Stellen aufs Klarste hervor und erweckt immer wärmeres Interesse an der ausgezeichneten, verdienstvollen Arbeit. — In der statt einer „Einleitung“ ihr vorangeschickten Uebersetzung von Prof. Nöldeke's trefflicher Schrift „das Leben Muhammed's“ hat sie eine dankenswerthe Zugabe erhalten.

Der Raum gestattet es mir nicht, wie ich gern möchte, hier eine grössere Sammlung von Proben trefflich übersetzter Stellen mitzutheilen; doch kann ich nicht umhin, wenigstens Einiges (ins Deutsche übertragen) anzuführen. Die in Deutschland am meisten verbreitete Ullmann'sche Uebersetzung will ich als Gegenstück daneben setzen.

Sur. II, 13 übersetzt Tornberg richtig: „wir scherzten blos“, d. h. es war blos Scherz, als wir sagten: آمنّا, aber nicht Ernst. Ullmann dagegen: „und Jener spotten wir nur“. V. 14: „Gott wird sie für den Scherz strafen“, wie Baiḍâwî, den Tornberg überhaupt sorgfältig zu Rathe zieht, erklärt. Dagegen Ullmann: „aber Gott spottet ihrer“. — يمدّهم nimmt Tornberg, wie Baiḍ., in der Bedeutung: „vermehren“. Ullmann ungenau: „und lässt sie beharren“. — V. 24. Tornberg: „dass das Gleichniss eine von Gott mitgetheilte Wahrheit ist“, wie Baiḍ. sagt: الضمير في أنّه للمثل; Ullmann übersetzt dagegen allgemein: „dass nur Wahrheit von ihrem Herrn kommt“. — Die Worte: فما فوقها giebt Tornberg durch „und das, was grösser als sie ist“ (wie Baiḍ. ما زاد عليها في الجثّة) wieder und fügt in einer Anmerkung hinzu: „das heisst also: noch weniger die Thiere, die grösser als die Mücke sind“, ganz wie Baiḍ.: فضلًا عمّا هو اكبر منه. Die gewöhnliche Uebersetzung (auch Ullmann's): „was noch kleiner ist“, kann jedoch nicht gerade als falsch betrachtet werden; sie folgt der auch von Baiḍ. angeführten Erklärung: وما زاد عليها في القلّة. — In den Worten: بهذا مثلًا, die Ullmann ganz einfach mit: „mit diesem Gleichnisse“ übersetzt, übersieht Tornberg nicht den Accusativ, und daher lautet seine Uebersetzung: „mit diesem als Gleichniss“. Die Auffassung des Wortes يحزنون (V. 36) als „Besorgtsein (für ihre Seligkeit)“ stimmt nicht mit Baiḍ. überein, der an dieser Stelle erklärt: الخوف على المتوقّع والحزن على

الواقع] die Traurigkeit über etwas das bereits eingetroffen ist. — V. 46. Tornberg: „hierin war für euch eine schwere (bedeutungsvolle) Prüfung, von euerem Herrn euch gesandt“; Ullmann unrichtig: „dies sei euch Beweis der grossen Güte eueres Herrn“. — In Vers 50 hält Tbg. mit Recht an der von Geiger und auch von Sprenger festgestellten Bedeutung von فرقان „Erlösung“ fest. V. 60 heisst es richtig: „so dass ihr euch (von den Missethaten) bewahren könnet“ (wie Baid. hat: لكي تتقوا المعاصى), Ullmann übersetzt: „bewahret ihn“. Sale hat gleichfalls das Richtige. Das بقوة giebt Tornberg sehr gut durch: „mit ernster Absicht (seine Gebote zu halten)“ wieder, übereinstimmend mit Baid. — V. 69 hat Ullmann „stürzen um“, wodurch der beabsichtigte Sinn ganz verloren geht, Tornberg dagegen richtig und mit Baid. übereinstimmend: „stürzen aus der Höhe herab, aus Gehorsam gegen die Gebote Gottes“; خشية wird, nach Baid., als metaphorischer Ausdruck für das gehorsame, pünktliche Erfüllen des göttlichen Willens (مجاز عن الانقياد) genommen.

Diese wenigen Proben dürften wohl genügend sein, um unser im Allgemeinen ausgesprochenes Urtheil über die Tornberg'sche Uebersetzung wenigstens hinsichtlich der Genauigkeit und Gründlichkeit vollkommen zu rechtfertigen.

Bringen wir ihm nun den wohlverdienten Dank für die vortreffliche Gabe dar, die er uns gespendet, und rufen wir ihm für sein ferneres, hoffentlich noch vieljähriges Wirken im Dienste der Wissenschaft ein herzliches צלח ורכב־על־דבר־אמת zu!

Gothenburg. M. Wolff.

Appendice alla Biblioteca arabo-sicula per Michele Amari, *con nuove annotazioni critiche del Prof.* Fleischer, *aggiunte e varianti notate dall'editore e correzioni d'entrambi.* Stampata a spese della Società orientale di Germania. Lipsia presso F. A. Brockhaus. 1875. X, 70 S. arab. Text und 71 S. Anmerkungen (4 *M.*, für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

Dieser Anhang zu Amari's ebenfalls auf Kosten der D. M. G. 1875 in Leipzig erschienenen Biblioteca arabo-sicula enthält S. ١—٥٥ Zusätze zu 15 der dort aus geographischen und geschichtlichen Werken und aus der Gedichtsammlung des Ibn Hamdîs gegebenen Auszüge; S. ٥٦—٧. aus grösstentheils noch ungedruckten Prosawerken 16 neue Auszüge zur Geographie und Geschichte, namentlich auch Literargeschichte Siciliens. — Die Anmerkungen S. 1—61,

theils von Amari selbst, theils von dem Unterzeichneten, geben Nachträge und Berichtigungen zu dem kritischen Anhange der Biblioteca und von dem Herausgeber zu mehrern Stücken derselben gesammelte Lesarten und Zusätze; die ausschliesslich dem Unterzeichneten angehörenden Anmerkungen S. 61—71 suchen den Text einzelner Stellen der in dieser Appendice vereinigten Stücke nach Vermuthung zu berichtigen [1]). Fleischer.

Beiträge zur Literaturgeschichte der Šî'a und der sunnitischen Polemik. Von Dr. Ignaz Goldziher. Wien, 1874 (Separatabdruck aus den Sitzungsberichten der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften, LXXVIII. Bd.) 88 SS. 8°.

Herr Dr. Goldziher hat unsern besondern Dank verdient, dass er seine Gelehrsamkeit einmal an einen so verzweifelten Gegenstand gewendet hat, wie der Schi'itismus erscheinen muss Angesichts der Gleichgültigkeit und Geringschätzung, mit der man gewöhnlich auf diese Erscheinungsform des Islam herabsieht, und bei den grossen Schwierigkeiten, welche sich andrerseits dem ernsten und aufrichtigen Streben, in das wahre Wesen derselben einzudringen, noch entgegenstellen. In 7 kürzeren oder längeren Essays giebt er uns einen Einblick in eine Reihe auf diesen Gegenstand bezüglicher Schriften, welche in Europa noch sehr unvollkommen oder auch gar nicht bekannt waren. Diese Schriften sind fast alle verhältniss-

1) Nachträglich sei bemerkt, dass S. 47, Z. 12 u. 13 zu dem hypothetischen Satze: „Sarebbe da leggere" u. s. w., — nämlich wenn das يعلى der Vaticanischen Handschrift statt des يعيل der Bibl. ar.-sic. S. ٥٥٨, Z. 6, richtig wäre, — hinzuzufügen ist: ma la giusta lezione è يُغِلُّ in vece di يَعْلَى. Man müsste wenigstens يُعْلِى lesen, wie oft in den Handschriften أعلى statt أغلى allein oder in Verbindung mit السعر erscheint (s. Dozy zu Ibn Badrûn, S. 97 u. 98, und zu al-Bayân 'l-Mogrib, Vol. II, S. 34), aber ich glaube schliesslich mit demselben zu Scriptt. arabb. loci de Abbadidis, Vol. III, S. 187, Z. 6 u. 5 v. u., dass überall أغلى zu lesen ist, wie richtig in der Biblioteca selbst S. ٣٤٣, Z. 11, Jâkût, III, S. ٥٧٠, Z. 6 (wo der Reim ل fordert) und S. ٧٨٣, Z. 6. — S. 48, Z. 2, berichtige man noch den Druckfehler قبل statt قِبَل.

mässig modernen Datums und beziehen sich ausschliesslich auf die Schî'ah im engern Sinne, d. h. die orthodoxe Secte der Imâmiyah oder Iṭnâ'ascharîyah. Sein Hauptinteresse nimmt offenbar eine polemische Trias in Anspruch (Nr. IV, V, VI), deren Entdeckung in Damascus er schon in Bd. XXVIII. S. 162 dieser Zeitschrift meldete. Die Grundlage derselben bildet eine Streitschrift des bekannten **Ibn al-Muṭahhar al-Ḥillî** († A. H. 726), betitelt كشف الحق ونهج الصدق (richtiger نهج الحق وكشف الصدق). Ibn al-Muṭahhar, oder wie er eigentlich hiess, Ǵamâl al-dîn Abu Manṣûr Ḥasan b.[1] Yûsuf, stammte aus Ḥillah, einem notorischen Schî'itennest[2], aus welchem verschiedene namhafte فقهاء hervorgegangen sind. Zugleich gehörte er jener philosophisch gebildeten Schule an, deren Führer der grosse Naṣîr al-dîn al-Ṭûsî war, und welche sich die verstandesmässige Begründung des imamitischen Dogmas zur Aufgabe machte. Ṭûsî selbst in seinem Compendium التجريد thut dies in völlig objectiver Weise. Sein Schüler Ibn al-Muṭahhar (welcher beiläufig auch einen Commentar zum تجريد schrieb, der noch erhalten ist) greift aber die Sunniten rücksichtslos an. Er durfte nämlich sein Buch mit dem Namen des mächtigsten Herrschers Asiens schützen, des Hulaguiden **Oelǵaitu Khudâbandah** *alias* Kharbandah (A. H. 703—716), an dessen Bekehrung (A. H. 709) der Schî'itismus einen seiner grössten Triumphe gefeiert hatte. — Bei der Erzählung dieses merkwürdigen Ereignisses hätte der Verf. besser gethan, den herkömmlichen, von D'Ohsson und Hammer ausgeschriebenen Quellen zu folgen, als sich von der Autorität Ibn Baṭûṭah's blenden zu lassen, welcher erst unter Khudâbandah's Nachfolger Abu Sa'îd reiste und die Erzählung jener Vorgänge als Zugabe zu einer Heiligenlegende erhielt. I. B.'s Bericht enthält mehrere grobe Verstösse. So bezeichnet er Khudâbandah, anstatt dessen Vorgänger **Ǵâzân**, als den, welcher sich mit den Tataren vom „Heidenthum" zum Islam bekehrte. Dann lässt er Kh. bald nach seinem Uebertritt zum Schî'itismus wieder zur Sunnah zurückkehren. Dieser Ausgang war freilich in seiner Geschichte bedingt. Kh. blieb aber, wie G. selbst bemerkt, dem Schî'itismus bis zu seinem Ende treu. — In solcher Umgebung verliert dann auch die Angabe ihren Werth, dass hauptsächlich Ibn al-Muṭahhar den Kh. zum Uebertritt bewogen habe. Vielmehr wurde er wohl mit den übrigen schî'itischen Gelehrten erst nachher an den Hof berufen, und liess es sich dann angelegen sein, seinen Herrn von der Vorzüglich-

---

1) Der S. 33 dazwischengeschobene Name **al-Mu'ajjad** beruht auf einem Versehen; vgl. den Text auf der folg. S.

2) Vgl. die interessanten Details bei Ibn Baṭûṭah, Voyages, II. 97.

keit des Bekenntnisses, welches er gewählt, noch weiter zu überzeugen. — In der hier in Rede stehenden Schrift unternimmt er eine Widerlegung des ganzen sunnitischen Systems. Die Dogmatik der Asch'ariten bekämpft er mit den gewöhnlichen Argumenten. Nachher versucht er auf eine ziemlich perfide Manier die sunnitischen Rechtssysteme, insbesondere das ḥanafitische ad absurdum zu führen. G. giebt uns ein genaues Verzeichniss der einzelnen Abschnitte des Werks, welche wieder — wenigstens in der Version der India Office Hdss. — unter 8 Hauptpunkte zusammengefasst werden. — Ich trage übrigens kein Bedenken, zwei dem Khudâbandah gewidmete, anonyme Tractate, welche noch vorhanden sind, gleichfalls dem Ibn al-Muṭahhar zuzuschreiben. Der eine, منهاج الكرامة, über das Imamat, befindet sich in der Leipziger Stadtbibliothek (s. Fleischer's Catalog 475) und in der des India Office (no. 1258, fol. 50); der andere, كشف اليقين, über die Vorzüge 'Alî's, nur am letztgenannten Orte (ib. fol. 60 v.). —

Nach dieser kurzen Glanzperiode ziehen sich die Schî'ah wieder in das Dunkel oder, wie sie sagen, in die تقيّة zurück; und während Ṭûsî's classisches Werk, der تجريد, sunnitischen Commentatoren anheimfällt, und eine wahre Sündfluth von Literatur sich über denselben ergiesst, ist die Arbeit seines Schülers vergessen oder ignorirt. Erst zweihundert Jahre später (A. H. 909), in dem Augenblicke, wo sich unter Ismâ'îl dem Ṣafawî der Schî'itismus von Neuem und definitiv der Herrschaft Persiens bemächtigt, unternimmt ein flüchtiger Schâfi'it in Kâschân ihre Widerlegung, u. d. Ti. ابطال نهج الباطل الخ; auf welche dann nach weiteren hundert Jahren ein fanatischer Schî'it in Indien replicirt (احقاق الحق الخ). Diese zwei Schriften sind Unica. Sie haben viel Analoges; die Verfasser waren beide in Noth und in ihrem Glauben bedrängt, und so fand jeder in der Schrift seines Vorgängers ein geeignetes Object, um sein Müthchen zu kühlen. Sie bedienen sich zum Theil derselben Argumente; so macht z. B. jeder der Gegenpartei den Vorwurf, blosse Nachtreter der Mu'taziliten zu sein. Die Sprache ist die der niederen Polemik, und trägt in deren Handhabung der Schî'it den Preis davon. Die bessere Sache scheint uns aber die des Sunniten zu sein. — In die Acten dieses Streits gewährt uns G. durch längere Auszüge in Text oder Uebersetzung Einblick, und er illustrirt dieselben in geeigneter Weise aus seiner reichen Belesenheit. Beachtenswerth ist u. a. der Excurs über den Schimpfnamen der Sunniten نواصب, das Gegenstück zu روافض, (S. 55 ff.), und der über die Frage, ob für das Gebet die persische Sprache gebraucht werden dürfe (S. 66 ff.).

Noch einige Bemerkungen über die Verfasser der beiden Streitschriften! Der Name des Sunniten ist Faḍl-Allah b. Rûzbahân. Seine erste Nisbah ist aber doch wohl nicht „Chanagi" (S. 40), sondern, in Uebereinstimmung mit G.'s eigner Ableitung von خنج بال (Ibn Baṭûṭah II, 241), Khungi خُنْجى zu sprechen[1]), und für das unmögliche الشيرازى مولفا وتجارا (Anm. 2) ist موطنا ومتجرا zu lesen: er war also in Schirâz geboren. Später lebte er in Ispahân. — Sein Gegner Nûr-Allah al-Mar'aschî gehört zu den bedeutendsten neuschî'itischen Autoren. Seine grosse Belesenheit, auch in der sunnitischen Literatur wird von G. hervorgehoben. Sie zeigt sich auch in seinen bekannten, persisch geschriebenen مجالس المؤمنين, einer grossen biographischen Compilation über berühmte Schî'iten aus allen Zeiten, nach Classen geordnet. Von diesem Werke sind jetzt drei Handschriften bekannt: in der Sprengeriana, im British Museum und im India Office; auch ist es in Persien lithographirt worden. Natürlich wird Niemand dasselbe als Quelle für die ältere Geschichte benutzen wollen, doch ist es nicht ganz ohne Werth für die neuere; so z. B. die beiden ersten Abschnitte (مجلس), welche von der Verbreitung des Schî'itismus in 'Irâḳ und den östlichen Ländern, sowie bei einzelnen Stämmen und Geschlechtern handeln. Einige biographische Notizen über den Verfasser, welche sich aus diesen Abschnitten ergeben, finden eine willkommene Ergänzung durch die von G. aus dem احقاق ermittelten (S. 50 ff.), und mögen dieselben hier zusammen in aller Kürze folgen: — Nûr-Allah b. Scharîf Ḥusainî Mar'aschî Schûschtarî war in Schûschtar geboren (G.) und gehörte einer alten und verbreiteten Saiyid-Familie (Maǵâlis fol. 64)[2]) an. Sein Ahnherr siedelte angeblich im 8. Jahrh. von Âmol nach Schûschtar über, wo er die Tochter des Nakîb der Hasani-Saiyide heirathete. Ein anderer Vorfahr, der auch Nûr-Allah hiess, erwarb sich grosse Verdienste um die Einführung des Schî'itismus zur Zeit Schâh Ismâ'îl's (Maǵ. 29). Unser Nûr-Allah begab sich schon früh auf die Wanderschaft, zunächst nach Maschhad (G.), wo er studirte (Maǵ. 48 v.). Von dort wurde er, augenscheinlich unter Schâh Tahmâsp (930—984) (Maǵ. *passim*), auf vorläufig nicht näher zu ermittelnde Weise (— politische Ereignisse kann ich in seinen Worten, S. 51, auch nicht „dunkel" angedeutet finden —) bis nach Hindostan verschlagen (G.). Hier schrieb oder vollendete er wenigstens

1) Diese auch sonst belegte Aussprache giebt z. B. Sujûtî لب اللباب (ed. Veth) s. v., obwohl mit andrer Ableitung.

2) Ich citire nach dem Codex des India Office, no. 1402.

— und zwar nach A. H. 1000 (vgl. fol. 51) — die *Magâlis*, welche er in Abwesenheit eines rechtgläubigen Landesherrn dem imaginären Haupt der Kirche, dem erwarteten Imâm al-Mahdî صاحب الزمان widmete. Er erwähnt an einer Stelle derselben (unter Âmol, fol. 41 v.) die Schrift des Faḍl-Allah, und zwar als Commentar zum تشخيص الحق وتبيين الصدق (sic). Er nennt da den Verfasser Ṣâ'idî (?) Isfahânî, und er beschuldigt ihn der nämlichen Verwechselung zwischen den zwei Ṭabarî's, welche er im احقاق anführt (G. 47). Dieses Werk, in welchem die *Magâlis* citirt werden (G.), schrieb er in Agra, im J. 1014 (G.), dem Todesjahr Akbar's. Einige Glossen zum letzten Abschnitt von Ṭûsî's تجريد (über das Imamat), in welchen er den sunnitischen Commentator 'Alî Ḳuschǵî widerlegt, sind gleichfalls in Indien verfasst (Hds. des India Office no. 1258, fol. 380). In diesem überwiegend sunnitischen Lande konnte es ihm natürlich nicht gefallen (G.). Ob er aber jemals in sein Vaterland zurückkehrte, ist zweifelhaft. Sein Todesjahr konnte ich nicht ermitteln.

Viel bedeutender als die Auslassungen des obscuren Faḍl-Allah ist eine andre, eher apologetisch als polemisch zu nennende sunnitische Schrift, welche im II. Abschnitt characterisirt und auch im Verlaufe der andern öfter citirt wird: die الصواعق المحرقة des bekannten Schafi'iten Ibn Ḥagar al Haiṭamî (Aḥmad) aus Mekkah († A. H. 973). Sie behandelt die Capitalfrage von Imamat und Khalifat auf dem objectiven Boden der Tradition und besteht hauptsächlich in einer Vertheidigung der drei ersten Khalifen und der *Saḥâbah* gegen die masslosen Schmähungen, in welchen sich die Schi'iten, seitdem sie zur Macht gekommen waren, ungehindert ergingen. Dem 'Alî und seinen Nachkommen wird dabei die grösste Hochachtung bezeugt. Trotz ihres streitbaren Titels ist diese Schrift in einem ruhigen und würdigen Tone gehalten, ihre Absicht ist wirklich zu überzeugen. Der Verf. veröffentlichte sie zum Pilgerfest des Jahrs 950 (905, S. 17, ist nur ein Druckfehler). Die Gelegenheit war geschickt gewählt und durch die rückkehrenden Pilger wurde das Buch schnell in alle Welt verbreitet. Noch heute geniesst es grosses Ansehen, namentlich auch in Indien. G. lernte es in Damascus kennen. Es giebt auch mehrere Handschriften davon in Europa (Sprengeriana 708 und India Office 3 Expl.).

Ein Zeitgenosse des oben erwähnten Nûr-Allah, aber kein solcher Fanatiker ist der vielseitige und vielgewandte Bahâ al-dîn al-'Âmilî (Muḥammad), welchem der III. Abschnitt gewidmet ist. Ueber seine Herkunft und Lebensverhältnisse ist ziemliche — wie es scheint, absichtliche — Unklarheit verbreitet. Die Nisbah العاملي ist von جبل عامل, d. h. dem südlichsten Ausläufer des Libanon, herzuleiten. Chardin (ed. Langlès VI. 326) nennt ihn geradezu

Bohadin . . gebel amely, was freilich nicht „l'entasseur des montagnes" zu übersetzen war! Jene Gebirgsgegend war der Sitz einer schi'itischen Bevölkerung, der sogen. „Metualis", und جبل عمل wird auch in den مجالس المؤمنين unter den classischen Orten des Schi'itismus aufgeführt. Wenn G. Baalbek als Geburtsort annimmt, wo noch jetzt „Kryptoschi'iten" hausen sollen, so lässt sich beides vereinigen. Vielleicht aber bezeichnet die Nisbah nur seine Abstammung und wurde er, wie auch andere annehmen, in Persien geboren. Unter dieser Voraussetzung wird er dann manchmal الآملي genannt (von Âmol in Tabaristân), so z. B. zu Anfang der خلاصة الحساب in Nesselmann's Ausgabe S. 1, nach einer Lesart. Ein unglücklicher Compromiss zwischen den beiden Namen ist endlich die Form العملي, welche auch mehrfach überliefert ist [1]. — 'Âmilî's wichtigstes Werk ist das persische Gesetzbuch جامع عباسى, welches auf Befehl 'Abbâs des Grossen verfasst wurde. Auch in der خلاصة الحساب bekundet er sich als Schi'iten, und er wird deswegen in einer kleinen Streitschrift, welche G. in Cairo entdeckt hat, angegriffen. Auf seinen Reisen in Vorderasien und Egypten scheint er den unbequemen Schi'itismus verläugnet oder sich wenigstens solche Freunde unter den Sunniten gemacht zu haben, dass sie ihn halb wie einen der ihren betrachteten. Oder war es nur ein Kunstgriff der Verbreiter seiner Schriften, um diese bei dem sunnitischen Publicum einzuführen? Mit einer derselben ist dies gelungen, da sie ziemlich harmlos ist. Dies ist sein — neuerdings in Egypten gedrucktes — Collectaneenbuch الكشكول „der Derwischbecher", mit dem uns G. näher bekannt macht. Hier ist von Polemik und Dogmatik nichts zu finden und der Schi'it tritt nicht unangenehm hervor. Zweck des Buches ist nur zu unterhalten. Neben vielem Werthlosen enthalten derartige Sammlungen auch immer einige Perlen. — In der am Ende dieses Abschnitts angezogenen Stelle aus H. Kh. braucht man übrigens nur الطبرسي für الطوسي zu lesen, um den schreienden Anachronismus zu beseitigen.

Den Beschluss macht ein Curiosum (VII): ein Gedicht, worin in scherzhafter Weise auf die Hauptunterscheidungspunkte der Sunniten und Schi'iten angespielt wird; es ist einem Schi'iten in den Mund gelegt, welcher sich plötzlich in einen extremen Sunniten verwandelt. G. entdeckte dasselbe in Dâ'ûd al-Antâkî's anthologischem Werk über die Liebe, تزيين الأسواق, welches er schon

1) Auf Grund derselben hat der indische Herausgeber der خلاصة sogar einen Ort عامل in Syrien fabricirt.

mehrmals in überraschender Weise verwerthet hat. Die einschlägige Stelle wird im Original mitgetheilt nach der Cairoer Ausgabe, collationirt mit der Wiener Handschrift. Das Gedicht ist als ein populäres Specimen nicht ohne Interesse; sein Alter lässt sich nicht wohl bestimmen. Die einkleidende Erzählung, welche, wenn das ihrem Verfasser überhaupt bewusst geworden ist, etwa in den Anfang des 5. Jahrhunderts d. H. zu verlegen wäre (Saiyid Murtada † 436), ist völlig apokryph. Ich gestehe, es that meinen Augen förmlich weh, als ich plötzlich als Autorität für diese Geschichte „Ibn Sa'd in seinem Classenbuche" citirt fand (S. 81)!

Als Einleitung (I.) giebt G. einige zerstreute Notizen über die Polemik zwischen Sunniten und Schî'iten in älterer Zeit und über die Spuren derselben in der Tradition. Diese Bemerkungen sind verschiedenen, zum Theil neueren Schriftstellern entnommen und natürlicherweise mehr anregend als erschöpfend. Der Ursprung des grossen Schismas und die älteste Periode des Schî'itismus ist selbstverständlich das, worauf uns Alles ankommt. Allein um bis dahin zu gelangen, bedarf es noch langer und mühseliger Arbeit. Wir müssen uns die Quellen, so zu sagen, erst präpariren. Unter den unmittelbar zugänglichen Quellen ist der Fihrist des Ibn al-Nadim eine der werthvollsten. Es ist zu bedauern, dass G. dieselbe hier nicht mit verwerthet hat. Dagegen hat er eine sehr glückliche Entdeckung gemacht an den رسائل des Khowârezmi (S. 4 u. 5.), welche wohl einmal eine specielle Besprechung verdienten. Ueber den Dichter al-Saiyid al-Ḥimyarî (S. 5) liegt uns nunmehr die schöne Studie von Barbier de Meynard im „Journal asiatique" vor (Août-Septembre 1874).

Der Verf. bietet auch in dieser Arbeit eine Fülle von Originalauszügen aus noch unerschlossenen oder für andere ganz unzugänglichen Handschriften. Da diese Auszüge oft nur auf einer und auch — wie z. B. das polemische Kleeblatt — nicht gerade guten Copie beruhen, so wird man an dieselben keine zu hohen Anforderungen stellen. Auch ist es, wie Erfahrung lehrt, in manchen Fällen besser, eine zweifelhafte Stelle so wiederzugeben, wie man sie einmal copirt hat, als durch unglückliche Emendationsversuche sich noch weiter vom Originale zu entfernen. Gleichwohl, meine ich, hätte der Verfasser mit leichter Mühe und ohne Bedenken hier noch Verschiedenes nachbessern können. Ich greife einige Fälle heraus, in denen die Emendation auf der Hand liegt; — ich rede natürlich nicht von Druckfehlern — S. 35, inf. zu lesen زعيما; für نعيما; S. 42, Z. 23 für حلقت الرجل l. حَلَقْتُ الرَّجُلَ; Y ebenda, was der Cod. hat, ist richtig und Z. 24 für الغرل ist الغزل zu lesen. (Spasshaft ist in dieser Stelle die

Interpolation des schî'itischen Copisten S. 43, Z. 1.) S. 50, letzte Z. des Texts l. يدعولى für يدعونى; S. 51, Z. 11 l. لَكَبِد für لكبد, d. i. die „Leberfresserin" Hind, der عَمّ ist nicht Husain (dieser ist vielmehr der جَدّ des Verf.'s), sondern Hamzah b. 'Abd al-Muttalib; s. die Geschichte der Schlacht am Ohod. S. 73, vorl. Z. l. نبتى für يبن, die Ergänzung يدعى war unnöthig; S. 74, Z. 5 v. u. l. نصيرِ الدين für نصرِ الدين; und S. 78, Z. 6 l. المؤيّد فى استنباط für المرتضى. — S. 34, Z. 11 lese ich: المؤيّد فى استنباط الحِكَمِ المثلى، بتسديد (für بتعداد) العلى، الفكرى الجلى — der Verf. hat öfter den سجع nicht berücksichtigt —; in der vorherg. Zeile fehlt nach وَالحقيقة wohl والدين،; Z. 12 ist das erste من zu streichen (vgl. oben S. 674, Anm. 1). — Gelegentlich hat der Verf. auch fehlgegriffen: die auf منوال S. 51, Z. 12 folgenden Worte waren ganz richtig, s. Sûrah 8, 17, also: على منوالِ وَمَا رَمَيتَ اذ رَمَيتَ،; S. 35, vorl. Z. des Textes war خُلِع in خُلِّع, nicht خُفى zu emendiren; S. 71, Anm. 2 ist die Lesart المخرِ نة nicht aufzugeben; gemeint sind wohl alle nicht-schî'itischen Länder, da sich die Ultra-Shî'ah schlechthin المؤمنين nennen; قسون ebenda Anm. 3 ist تون Tûn in Kuhistân, ein alter Sitz der Schî'ah. S. 13, Z. 2 war die Lesart des Codex بتبجّجهم richtig: „ihre Freude über seine Ermordung"; auch die Uebersetzung des Vorhergehenden ist nicht zutreffend; S. 12, Z. 19 muss es heissen: „und wie die Freunde der Omaiyaden den Nosâ'î (dies ist die vorgeschriebene Aussprache) dazu nöthigen wollten, Traditionen unterzuschieben, wie ihre anderen Gelehrten" (dies thaten). S. 13 unten verwechselt der Verfasser die beiden Stämme غَلّ und علا.

Auch über die Rechtschreibung einiger Namen bin ich mit ihm nicht einig; so habe ich Ibn al-Mutahhar geschrieben, nicht Mutahhir (oder Muttahir, wie S. 88); auch der häufig vorkommende Name المرتضى (eigentlich Beiname 'Alî's) ist für das

Passivum zu reclamiren. Ebenso würde ich Muhaḏḏab al-din vorziehen.

Doch genug dieser Bemerkungen, die sich schon zu sehr gedehnt haben. Möge der Verf. sie hinnehmen als den Ausdruck des warmen Interesses, das ein Arbeiter auf dem gleichen Felde seinen bahnbrechenden Forschungen entgegenbringt — والفضل للمتقدم.

O. Loth.

Berichtigungen.

S. 101 Z. 12 v. u. l. Cholak st. Chokat.
S. 104 Z. 12 v. o. „ Codinus st. Cedrenus.
„ „ Z. 8 v. u. „ Eckhel st. Zoega.



Druck von G. Kreysing in Leipzig.

